Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2.

Bezugspreis fürs Ausland jährlich 15 Fr.; 12 sh.; 3 $; 7 holl. Gulden; 10 skand. Kr.

24. Jahrgang Nr. 3/4 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 15 — Mk. März/April 1921

An meine Leser!

Mit dieser Nummer beschliesse ich meine Tätigkeit als Herausgeber und Redakteur der OLZ. Über 23 Jahre habe ich diese Zeitschrift, deren Begründung lange von mir geplant und endlich im Laufe des Jahres 1897 Hand in Hand mit meinem verstorbenen Freunde Hugo Winckler durchgeführt war, betreut. Viel Arbeit und Mühe gerann in den einst fortdauernd wachsenden, dann durch den Krieg und seine Folgen schmächtiger werdenden Bänden; als reichen Lohn meines Wirkens empfand ich, dass der Nutzen der OLZ immer lebhafter gefühlt und auch vorsichtig anerkannt wurde. Die frische Kampflust der Jugendjahre hatte ja in einigen Kreisen Anstoss erregt; es war nur naturgemäss, dass sie allmählich einer ernsten Ruhe wich, ohne dass je die prinzipiellen Grundsätze verleugnet wurden; und vieles, was in früheren Zeiten übel aufgenommen wurde, weil es eingewachsene Vorurteile störte, hatte sich durchgesetzt und gegen alles Widerstreben Geltung errungen.

Die traurigen Verhältnisse der heutigen Entwicklung führen nun dazu, dass eine wissenschaftliche Zeitung, die so auf die Person ihres Herausgebers eingestellt ist, wie die OLZ, die also weder eine Gesellschaft noch ein Institut hinter sich hat, nicht mehr selbständig existieren kann.

Hier soll deshalb eine Vereinigung eintreten, welche in der Lage ist, genügende Mittel heranzuschaffen. Vor die Frage gestellt, ob auch ich dabei weiterarbeiten wolle, habe ich nach reiflicher Überlegung den sehr schmerzlichen Entschluss mir abgerungen, mich zurückzuziehen und die OLZ, der ich einen grossen Teil meiner Lebensarbeit gewidmet hatte, jüngeren Kräften zu überlassen. Mir bleibt nur mehr die Pflicht, allen meinen Lesern und Mitarbeitern, unter denen ich besonders meinen Freund und langjährigen Mitredakteur Ferdinand Bork hervorheben muss, meinen herzlichen Dank auszusprechen, ebenso dem Verlage, der treu und aufopferungsvoll seit 1909 mit mir zusammen gewirkt hat.

Möge die neue Leitung der OLZ ihren festen Kreis erhalten und erweitern, möge sie mit freudiger Hingabe den Interessen der Wissenschaft und ihrer Jünger dienen. Suaviter in modo, fortiter in re.

F. E. Peiser.

Den Abschiedsworten des Herrn Professor Dr. Peiser an die Leser der OLZ den wohlverdienten Dank an ihn anzuschliessen, ist uns ein herzliches Bedürfnis.

Seit der Übernahme des Verlags der OLZ, 12 Jahre lang, haben wir mit ihm gearbeitet, und wir werden dieser Zeit gemeinsamen Schaffens stets die angenehmste Erinnerung bewahren. Herrn Prof. Peisers unablässige, unermüdliche Hingabe, seine Opferfreudigkeit für diese seine eigenste Schöpfung hat uns die Aufgaben, die uns als Verleger oblagen, in hohem Masse erleichtert, und es ist auch uns eine Genugtung, dass es den vereinten Kräften gelungen ist, die OLZ durch die schweren Kriegsjahre bis jetzt durchzuhalten.

Die gegenüber den Friedensjahren völlig veränderte Lage der deutschen Orientalistik hat zu einer Umgestaltung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und im Zusammenhang damit zu einem Zusammenschluss der deutschen orientalistischen Zeitschriften geführt, bei dem jeder einzelnen eine Sonderaufgabe zufällt. Dass Herr Professor Peiser uns bei dieser Neuordnung der Dinge seine Hilfe nicht mehr zuteil werden lassen kann, erfüllt uns mit aufrichtigem Bedauern. Doch haben

wir uns den Gründen nicht verschliessen können, die ihn zur Niederlegung der Redaktion bewogen, und haben im Einverständnis mit ihm Herrn Professor Dr. W. Wreszinski als seinen Nachfolger gewonnen, der im Verein mit den Herren Professor Dr. G. Bergsträsser, Dr. H. Ehelolf und einem Vertreter der Ostasiatik die Redaktionsgeschäfte in Zukunft führen wird.

Herrn Professor Dr. Peiser aber wünschen wir eine völlige Wiederherstellung seiner Gesundheit und Arbeitskraft. Möge er stets ebenso gern an die Zeit unserer gemeinsamen Wirksamkeit zurückdenken, wie wir es tun werden.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 49—88

Albrecht, W. F.: Ein ägypto-semitisches Wort für „Schlangenhaut" 58
Bauer, Theo: Bemerkungen zur VI. Tafel des Gilgamesch-Epos . 72
Christian, V.: Ueber einige babyl. Ackerbau- u. Bewässerungsgeräte 74
Mahler, Ed.: Zur Chronologie der Predigten des Chrysostomos wegen der Weihnachtsfeier 59
Meissner, Bruno: Bemerkungen zu hethitischen Reliefs aus Karkemisch 64
Peiser, F. E.: Psalm 126 (Schluss) 51
Peiser, F. E.: Zu I. Sam. 20, 30 57
Poebel, A.: Zur zweiten Person Pluralis des Imperativs im Sumerischen 78
Schachermeyr, Fritz: Ein neuer Hatti-König 66
Schroeder, Otto: ^{d}Aga-šú-ul, ^{d}Mešú-ul, ^{d}Me-iz-zu-ul-la-áš . . 70
Schwenzner, Walter: Beiträge zur babylonischen Wirtschaftsgeschichte VI 79
Ungnad, Arthur: Eine altbabylonische Kriegsdepesche 71

Besprechungen . . . . Sp. 88—95

Abrahams, J.: Studies in Pharisaism and the gospels (Max Löhr) 93
Anderson, J. D.: A manual of the Bengali language (E. Lewy) 94
Curtius, Ludwig: Das griechische Grabrelief (Ludolf Malten) . 95
Witzel, Maurus: Der Drachenkämpfer Ninib (Marie Pancritius) . 88
Wreszinski, W.: Der Papyrus Ebers (H. Ranke) 92

Sprechsaal . . . . . 95—96

Malten, Ludolf: Zu OLZ Sp. 32 ff. 95
Lehmann-Haupt, C. F.: Zu Yaunâ takabarâ 95

Mitteilungen 96

Zur Besprechung eingelaufen . 96

Psalm 126.

Von F. E. Peiser.

(Schluss.)

Betrachten wir nunmehr die Gruppe Qal mit את.

Imperfekt: Jer 33, 26 אשוב את שבותם; 25 und 26 bilden einen Zusatz, der in sich nicht sehr einheitlich aussieht; das wesentliche scheint zu sein, dass aus dem Samen Jakobs Herrscher (resp. ein Herrscher) genommen werden sollen, משל und nicht etwa מלן oder נשיא; auch hier scheint die allgemeine Jakobfrage hineinzuspielen. Wenn nun auch die Punktatoren durch Setzung des Chirek den Sinn auf die „Wendung der Gefangenschaft" deuteten, so würde doch wohl in den Zusammenhang besser „denn ich wende mich zu ihnen zurück" passen. Dann müsste angenommen werden, dass die Einsetzung des את missbräuchlich geschah, veranlasst wohl durch die Verwechselung mit dem Gebrauch beim Hiphil.

Joel 4, 1 אשוב את שבות יהודה וירושלם. Zur Beurteilung dieser Stelle muss das ganze in Joel 4, 1—8 enthaltene Gedicht ins Auge gefasst werden; da meine Bearbeitung Joels noch immer nicht veröffentlicht werden kann, will ich das Gedicht nach meiner Rekonstruktion hier abdrucken; ich lasse die Glossen fort und gebe nur Rechenschaft über zwei Umstellungen.

בעת ההיא	אשוב	ירושלם
וקבצתי	את כל	הגוים
והורדתים	אל עמק	יהושפט
ונשפטתי	עמם	שם
פזרו	בגוים	נחלתי
ועל עמי	ידו	גורל
ויתנו	הילד	בזונה
והילדה	מכרו	ביין
מה אתם	לי	צור
וכל	גלילות	פלשת
אם גמלים	אתם	עלי
אשיב	גמלכם	בראשכם
אשר כספי	וזהבי	לקחתם
ומחמדי	הבאתם	להיכליכם
ובני יהודה	מכרתם	ליונים
ימכרתי	את בניכם	לשבאים

Ich bemerke, dass ich die falsch in den Text gezogene Glosse נחלתי (ו aus Glossenstrich), welche ein ausgelassenes Wort nachtrug, an die richtige Stelle gesetzt habe, wo das Wort durch die eingedrungene Glosse ואת ארצי (ו aus Glossenstrich) verdrängt worden war; ferner, dass ich für ואל עמי ebenfalls nach der vorherstehenden Glosse על עמי korrigiert habe. Sonst habe ich nichts geändert, sondern nur Glossen und Beischriften fortgelassen. Dass zu den fortzulassenden Glossen את שבות יהודה gehören muss, ergibt der Kontext. Damit fällt die Stelle Joel 4, 1 aus dem Rahmen unserer Betrachtung insoweit heraus, als die Verbindung erst nach der Einfügung der Glosse hergestellt ist; aber sie ist wichtig, da hier eine genaue Datierung vorliegt, welche gestattet, die Verbindung der Vorstellung des „Wendens der Gefangenschaft" zeitlich festzulegen.

Ich lasse zuerst noch meine Uebersetzung folgen:

In dieser Zeit / wende ich mich / Jerusalem zu,
Und werde versammeln / alle / Völker,
Sie hinabführen / ins Thal / Jošafaṭ
Und dort / mit ihnen / rechten.

Sie verteilten / meinen Besitz / unter den Völkern,
Warfen / über meine Nation / das Los,
Gaben / den Knaben / für eine Hure dahin
Verkauften / das Mädchen / um Wein.

Was habt ihr / mir (zu entgegnen) / , Tyrus
Und alle / Kreise / Philistäas?
Wenn ihr Forderungen / gegen mich / erhebt,
Wende ich / eure Forderungen / auf euch selbst.

Die ihr mein Silber / und mein Gold / nahmt,
Meine Schätze / in eure Tempel / brachtet,
Und die Söhne Judas / den Griechen / verkauftet —
Nun verkaufe ich / eure Söhne / den Sabäern.

Es kann sich hier nur um diejenige Belagerung der Stadt Tyrus handeln, welche von Alexander unternommen worden ist; das Gedicht ist also im Jahre 332 entstanden. Selbst wenn man annehmen wollte, dass Handschriften des Gedichtes sehr bald mit Beischriften versehen worden sind, so kann doch wohl eine so den Sinn missverstehende, wie את שבות יהודה, erst mindestens nach einigen Jahrzehnten angefügt und in den Text gezogen worden sein; wir werden daher nicht fehl gehen, etwa die Wende des 4. Jahrhunderts oder etwas später als Zeit anzunehmen, da man begann, in der Verbindung des Qal mit שבות etwas ähnliches zu sehen, wie in der Verbindung des Hiphil mit שבית.

Perfekt: Dt 30, 3 ושב יהוה אלהיך את שבותך. Der Gegensatz ושבת עד יהוה in Vers 2 führt hier auf die Bedeutung „so wendet sich Jahveh, dein Gott, zu dir". Es wird also anzunehmen sein, dass את erst später eingesetzt worden ist, als das Gefühl für die sprachliche Verbindung nicht mehr lebendig war.

Job 42, 10 יהוה שב את שבית איוב. Die Punktatoren wollten שבות lesen, haben also Stellen wie Dt 30, 3 im Auge gehabt. Ich glaube auch, dass י eine Fehlschreibung für ו ist, und dass את erst später eingesetzt wurde; der Fall liegt also gleich wie Dt 30, 3, und es ist zu übersetzen „Und Jahveh wandte sich Hiob zu".

Amos 9, 14 ושבתי את שבות עמי ישראל. Dieser Vers gehört zu dem Abschlussgedicht der Sammlung, welche als Buch Amos vorliegt; ich habe es in meiner Bearbeitung des Amos rekonstruiert, kann aber vorläufig diese Arbeit ebenso wie „Joel" nicht zum Druck bringen. Deshalb gebe ich hier nur die Rekonstruktion, muss aber für ihre Begründung auf die spätere Drucklegung verweisen.

13a הנה	ימים	באם
14 ושבתי	שבות	עמי
ובנו	ערים	נשמות
ונטעו	כרמים	[1] על אדמתם
13b ונגש	חורש	בקוצר
והטיפו	ההרים	עסים

Uebersetzung.

Sieh, / Tage / kommen —
Da wende / ich mich / meinem Volke zu;
Sie baun auf / verwüstete / Städte
Und pflanzen / Weingärten / auf ihrem Boden.

Und es stösst / der Pflüger / an den Auster
Und die Berge / träufeln / von Most.

Auch hier passt also der ursprüngliche Sinn vorzüglich; aber auch hier muss angenommen werden, dass את missbräuchlich eingeschoben worden ist. Ueber den Zusammenhang dieser Stelle mit Psalm 126 siehe am Schluss.

Jer 29, 14a ושבתי את שביתכם. Die Fortsetzung „ich sammle euch von allen Völkern und allen Orten, wohin ich euch verstossen habe, und führe euch zurück zu dem Ort, von dem ich euch habe auswandern lassen" würde an sich die Uebersetzung gestatten „ich wende eure Gefangenschaft". Da dieser Zusatz aber wohl alt ist (um 517?), so würde hier das Qal auffällig erscheinen. Dazu kommt, dass vorher eine Ausführung steht, die so, wie sie der Text bietet, nicht ganz in Ordnung zu sein scheint; mit Berücksichtigung von G wird etwa als alt anzunehmen sein

והתפללתם אלי ושמעתי
ובקשתם אתי ומצאתם

Betet ihr zu mir, so höre ich,
Suchet ihr mich, werdet ihr finden.

Dies scheint ein alter Vers zu sein, der als Zitat beigeschrieben worden ist. Dann fasse ich das Folgende zusammen

כי תדרשוני בכל לבבכם ושבתי שבותכם

„Wenn ihr mich aus vollem Herzen suchet, werde ich mich euch zuwenden (und euch sammeln usw.)." Dann ist hier doch die richtige Bedeutung des Qal anzunehmen und את als spätere Einfügung zu streichen[2]. Und dass tatsächlich diese Auffassung richtig ist, scheint uns die nunmehr auszuscheidende Glosse ונמצאתי מצאתם לכם zu sagen. Sie könnte freilich zu

[1] Aus Vers 15. [2] י also Fehler für ן.

gehören; aber warum sollte dies erklärt sein? Vielleicht, weil ihm das Objekt fehlt; das will ich zugeben; und doch scheint mir der Gang der Entwickelung ein anderer gewesen zu sein. Ich glaube, dass die Glosse gerade einmal das שבותכם שבתי erklärt hat, und dass dann erst, hierdurch wohl veranlasst, das Zitat beigeschrieben wurde.

Jer 30, 3 ושבתי את שבות עמי. Vers 1—3 stehen für sich; sie haben mit dem Folgenden nur dann zu tun, wenn man sie als eine Art Ueberschrift ansehen will. Das kann früh geschehen sein; aber ich bezweifle, dass sie zu diesem Zweck neu geprägt sind; eher wäre anzunehmen, dass Vers 2 zwar mit Hinblick auf 4 ff. vorgesetzt wurde, Vers 3 aber als eine Phrase zur Motivierung herangezogen worden ist, welche als Beischrift oder Zitat in der Handschrift schon stand, das wäre

כי הנה ימים באים
ושבתי שבות עמי

also der Anfang des Abschlussgedichts von Amos, sieh oben. Es ist also auch hier את zu streichen. ישראל ויהודה ist Glosse. Als prosaische Weiterführung ist, nachdem die Glossen hineingezogen waren, noch angefügt, „und ich führe sie zurück zu dem Lande, das ich ihren Vätern gegeben habe, dass sie es in Besitz nehmen".

Ez 29, 14 ושבתי את שבות מצרים. Mir scheint der Zusammenhang von Vers 13 und 14 darauf hinzuweisen, dass die Phrase nicht ursprünglich ist: „Am Ende von 40 Jahren sammle ich Aegypten von den Völkern, wo sie zerstreut wurden, und führe sie zurück nach Patros, dem Lande ihres Ursprungs". Wenn diese Ueberschrift eine Deutung auf Chabasch enthält, würden wir für ihre Zeit auf 486/5 kommen, ca. 40 Jahre nach der Eroberung Aegyptens durch Kambyses[1]. In sie ist später dann die Beischrift ושבתי usw. hineingezogen worden; wann diese beigeschrieben war, ist natürlich nicht auszumachen. Jedenfalls gehört sie aber in eine Zeit, wo der ursprüngliche Sinn der Phrase nicht mehr klar war. Vielleicht liegt hier einmal im Perfekt die Vermischung mit Hiphil und שבית vor.

Ez 16, 53 ושבתי את שבותהן. Solange nicht festzustellen ist, welche Stadt unter dem Decknamen סדם gemeint ist, wird die Erklärung dieses Kapitels nicht gelingen. Unter allen Umständen muss es für ein recht spätes Fabrikat gehalten werden. Dann wäre es doch möglich, dass hier von dem sich zuwenden Jahvehs die Rede ist und את wäre danach als Einschub zu streichen. Wir hätten also hier nicht nötig, eine Vermischung mit dem Sinn des Hiphil und שבית anzunehmen. Damit wird auch für das durch Korrektur gewonnene שבותך שבתי (siehe oben) derselbe Sinn wahrscheinlich und die Streichung des את hier gerechtfertigt. Eingefügt ist es wohl im Zusammenhang mit den Glossen את שבית סדם resp. את שבית שמרון, welche ihrerseits deutlich die Vermischung mit der Vorstellung des Wendens der Gefangenschaft zeigen.

Die dritte Gruppe ergibt das Resultat, dass in fast allen Fällen das את zu streichen ist; nur Ez 29, 14 ist unklar; dort ist aber wohl die Beischrift als ganz spät aufzufassen, so dass sie nichts beweist. Dann wird auch für Jer 48, 47, wo wir die Entscheidung noch vertagt hatten, der zweite Fall, also die Annahme, dass der Zusatz in einer Zeit gemacht wurde, als auch beim Perfekt eine Verwirrung zwischen Hiphil und Qal eingetreten war, wahrscheinlich.

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist also: Die Verbindung des Hiphil mit שבית bedeutet „die Gefangenschaft wenden". Bei ihr ist bis auf den Fall Thren 2, 14 את in Gebrauch; und dies ist als richtig anzuerkennen.

Ganz ohne ursprünglichen Zusammenhang mit der vorstehenden Verbindung ist diejenige des Qal mit שבות; sie bedeutet „sich jemandem zuwenden". Bei ihr fehlt in den korrekt erhaltenen Fällen את, was auch grammatisch richtig ist. Daneben finden sich aber einmal beim Imperfekt, sonst mehrfach beim Perfekt Fälle, wo את steht. In diesen ist את als unrichtige spätere Einschiebung anzusehen. Diese kann veranlasst worden sein durch eine Annäherung der Vorstellung, welche mit der Qalgruppe, an die, welche mit der Hiphilgruppe verbunden war. Als Zeit hierfür wird nach Joel 4, 1—8 ∓ 300 anzunehmen sein[1].

Später werden beide Gruppen einander noch mehr genähert, so dass Versuche eintraten, durch die Lesung den überlieferten Schriftbestand zu vereinheitlichen. Diese Versuche führten zu keiner vollen Uebereinstimmung, erschwerten aber das Verständnis einzelner Stellen.

Schluss des Exkurses.

Wenden wir uns zu Psalm 126 zurück. Wir können nunmehr erstens die Herstellung des Anfangs als richtig anerkennen. Wir können ferner die Beischrift, welche in Vers 4 gezogen wurde, derart beurteilen, dass sie entweder ursprünglich ohne את ausgeführt und את eingesetzt wurde, nachdem sie in den Text gezogen war, oder dass sie schon die Schreibung mit

[1] Siehe auch Winckler AO. Forsch. III. Reihe 147.

[1] In diese Zeit oder etwas später fallen dann wohl Glossen, welche שב als transitiv erklären wollen, sieh zu Ez 39, 25, Psalm 85, 2.

את enthielt. Im ersteren Falle könnte die Beischrift älter als 300, im zweiten Falle müsste sie jünger sein.

Der Psalm selbst dürfte als ein Gedicht aufzufassen sein, welches verfasst war, um bei einer der Rückwanderungen gesungen zu werden[1]. Bei welcher, muss ich noch offen lassen. Es dürfte eine gewesen sein, welche den offiziellen Kult Jahves wiederherstellte. Nicht unwahrscheinlich ist es, dass der Psalm als verwandt mit dem von mir rekonstruierten Abschlussgedicht bei Amos, siehe oben, empfunden wurde. Dafür würde sprechen, dass die philologische Glosse משך הזרע von dem Psalm aus an den Rand des Amosgedichtes geschrieben wurde, hier, um als Parallele zu חורש zu dienen. Das konnte zu einer Zeit geschehen sein, wo die Glosse selbst noch am Rande stand und nicht in den Psalm gezogen war. Deshalb wird weder für das Amosgedicht noch für den Psalm hierdurch eine noch nähere Datierung möglich.

Zu I. Sam. 20, 30.

Von F. E. Peiser.

Saul schilt seinen Sohn Jonatan; wenn er sagt, dass er durch seinen Umgang mit David sich und seine Mutter schände, so ist das für einen Orientalen durchaus sachgemäss. Im Gegensatz dazu steht der Anfang seiner Scheltrede. Hier würde er sich selbst geschmäht haben, wenn er seinen Sohn בן נעות המרדות genannt hätte. Deshalb ist von vornherein diese Wortverbindung verdächtig. Die Masoreten haben aus dem ihnen vorliegenden Konsonantenbestand einen Schimpfnamen gemacht, weil sonst kein Sinn hineinzubringen war; es ist ihnen nur in ganz verzwickter Weise gelungen. Wenn LXX ein בן נערת מרדות daraus machte, so zeigt das eben, in welcher Richtung die verzweifelten Erklärungsversuche gingen. Wenn Wellhausen danach ein בן נערת המרדות oder Smith ein בן נערה מרדת konjizieren, so gehen sie nur auf der eingeschlagenen Bahn weiter. Weder ein Ausdruck „Hurensohn", welcher als Ausruf Sauls die eigene Frau verächtlich machen, noch „Sohn einer rebellischen Sklavin", der gegen die Wahrheit verstossen würde, kann von dem Autor des Stücks dem Könige in den Mund gelegt worden sein. Es ist deshalb anzunehmen, dass in dem Konsonantenkomplexe früh etwas in Unordnung geraten war. Fasst man dies ins Auge, dann dürfte das doppelt vorkommende נ leicht als verdächtig erscheinen, da das zweite נ durch Dittographie entstanden sein könnte. Deshalb vermute ich als ursprünglichen Text ein

בַּנָּעוֹת הַמְּרִדוֹת

Saul würde seine Rede also mit einem allgemeinen Satze beginnen: „Im Herumtreiben liegt die Rebellion", d. i. Wer gewöhnt ist, sich herumzutreiben, steht schon mit einem Fuss in der Rebellion. Darauf kommt die Anwendung des Satzes: Dadurch, dass du dich zu David gesellst, schändest du dich und deine Mutter (nämlich da David ein Herumtreiber, also ein der Rebellion Verdächtiger ist). Das passt zu dem Anlass des Zornes Sauls, das Fehlen Davids beim Kultmahl.

נָעוֹת von נוע wie שבות von שוב und לצות von לוץ.

[1] Wahrscheinlich bildeten die Psalmen 120—136 das Liederbuch, welches für die Feste dieser Rückwanderung gedichtet, resp. zusammengestellt wurde. Danach wäre zu fragen, ob שיר המעלות nicht doch richtig als Psalm der Rückkehr von Babel aufzufassen ist. Es wäre dann wohl מַעֲלוֹת zu punktieren, vgl. zur Form מלאכות und ממלכות.

Ein ägypto-semitisches Wort für „Schlangenhaut".

Von W. F. Albrecht.

Bei Maspero, *Les enseignments d'Amenemhaît I^er^*, S. 115 f. befindet sich das ἅπαξ λεγόμενον *sbi* oder *sbsbi* in der Bedeutung „Schlangenhaut": *irkui mi sbi* (bzw. *sbsbi*) *n s:-t:* (> CIT) = „Ich bin wie eine abgeworfene Schlangenhaut geworden". Wenn *sbi* die richtige Lesung ist, wird man das Wort mit arab. *sabî'* „Schlangenhaut" identifizieren dürfen; wenn *sbsbi* zu lesen ist, gehört es mit assyr. *sabsabu* „Vorhaut" zusammen, das meines Wissens zuletzt von Weidner, OLZ 15, 207—9, behandelt worden ist. Die Lesung *sapsapu*[1] und Uebersetzung „Gurgel" leuchtet nicht ein, und Holma's Zusammenstellung des Wortes mit arab. *ḍabḍabah* „Zunge, Hode" ist lautlich unhaltbar. Ich möchte *sabsabu* (so zu lesen) als „Haut" erklären und mit arab. *sâba'a* „enthäuten", *sâbiʾâ'* = *mašîmah* „Nachgeburt", auch „a thin pellicle over the nose of the foetus, which dies if it be not removed from it at birth" (Lane, s. v.) verknüpfen. Nun heisst es CT 27, 39, 10: „Wenn die Zunge der Fehlgeburt mit *sabsabu* gedeckt wird", wo *sabsabu* wahrscheinlich etwas wie „Eihaut, Hautdecke" bedeutet. Sanherib, Taylor-Prisma V 85—VI 1, lesen wir *sabsabâti unak-(k)is-ma baltašun âbut* „Ihre Vorhäute schnitt ich ab, und (dabei) ihre Schamteile verstümmelte ich". *KU-BAR* = *sabsabu*, von Weidner herangezogen, ist kaum von *TUG-BAR-RA* (*muparra*) = *çubat arišti*, eine Art Bekleidung, viel-

[1] *Sapsapu* (*sapsapâte*, *sapsapi*) für *sabsabu* ist Lautangleichung; stimmhaftes *b* wird zu stimmlosem *p* unter dem Einfluss des stimmlosen *s*.

leicht aus Häuten (*pâru*), zu trennen. Die Grundbedeutung aller dieser Wörter ist „Haut", eigentlich „was gezogen wird", von der Wurzel *š₃b* „ziehen" (שבה — سبى, ساب, نسب, שאב — *sâbu* <**šâbu*, nach dem von Jensen entdeckten Lautgesetz). Der Bedeutungsübergang „Haut, Vorhaut, Schlangenhaut" befindet sich auch im Stamme *qlp*: assyr. *qilpu* „Hautdecke", *quluptu* „Schlangenhaut" (AJSL 35, 194, Anm. 3), heb. *qelîfah* „Haut" und arab. *qulfah* „Vorhaut" (auch *quluptu* war ursprünglich eine Form *qutlat*, wie *uklat*, *ukultu*, *pulḫat*, *puluḫtu*).

Sächlich interessant ist die augenscheinliche Tatsache, dass die Assyrer wie die Israeliten nach einem Siege die Vorhäute der besiegten Feinde abgeschnitten haben. Natürlich haben sie nicht immer diese Beschneidung *post mortem* ausgeführt. Jedenfalls finden wir hier, wenn die Erklärung zutrifft, die erste Kunde der Beschneidung bei den Assyrern; möglicherweise haben diese die Sitte bis in die Spätzeit beibehalten, während die stark sumerisierten Babylonier sie früh aufgegeben haben.

[Korrekturzusatz.] Auch die Aegypter des neuen Reiches haben die Vorhäute (Vorhaut = *qrnt*) der getöteten Feinde abgeschnitten.

Zur Chronologie der Predigten des Chrysostomos wegen der Weihnachtsfeier.

Von Ed. Mahler.

In seiner dem Weihnachtsfeste gewidmeten Untersuchung[1] hatte Usener die berühmten Predigten des Chrysostomos, die dieser als Presbyter zu Antiocheia gehalten, chronologisch zu ordnen versucht und polemisierte bei diesem Anlasse hauptsächlich gegen die von Tillemont und Montfaucon gegebene zeitliche Ordnung dieser Predigten. Als Stützpunkt für die Zeitbestimmungen diente diesen wie auch Usener der von Chrysostomos in einer Weihnachtspredigt gebrauchte Hinweis auf die im verflossenen Herbst zur Zeit des jüdischen Versöhnungstages gegen die Juden gehaltenen Reden, in denen er die Christen von der Beteiligung am jüdischen Fasten abzuhalten suchte. Tillemont und Montfaucon hatten hieraus gefolgert, dass die erste Reihe der gegen die Juden gerichteten Predigten dem Herbste des Jahres 386 angehöre. Clinton[2] setzt sie in das Jahr 387. Usener sucht nachzuweisen, dass beides falsch sei; es müsse vielmehr die am 20. Dezember auf Philogonios gehaltene Rede und die fünf Tage später gehaltene Weihnachtspredigt des Chrysostomos dem Jahre 388 angehören. Und da ist gerade die von Usener bei der Bestimmung der jüdischen Feste angewendete Methode zu bemängeln. Die Bestimmung dieser Feste für die Jahre 386 und 388 gründet er[1] auf den konstanten jüdischen Kalender und findet dementsprechend für d. J. 386: 1. Tišri = Donnerst. 10. Sept., 10. Tišri = Samst. 19. Sept., ebenso für 388: Montag, Sept. 18 = 1. Tišri = jüdisches Neujahr, Mittwoch, Sept. 27 = 10. Tišri = Versöhnungsfest; dagegen sind seine Bestimmungen für die Jahre 387 und 389 mit diesem Kalender unvereinbar. Den 1. Tišri (Neujahrstag) d. J. 389 setzt er[2] auf Donnerstag, den 6. Sept. und dementsprechend den Versöhnungstag (10. Tišri) auf Samstag, 15. Sept., während im konstaten Kalender der Juden der 1. Tišri d. J. 389 auf Samstag, den 8. Sept., der 10. Tišri sonach auf Montag, den 17. Sept., fiel. Und eben aus diesem Grunde müssen wir Clinton und so auch Lietzmann[3] zustimmen, wenn die betreffende Weihnachtspredigt mit Tillemont und seinen Genossen in das Jahr 387 gesetzt wird. Denn in diesem Jahre fiel der 1. Tišri auf Dienstag, den 31. August, (u. zw. einerlei, ob wir die zyklische Rechnung des neuen Kalenders oder die Beobachtung des Neulichtes als Grundlage des damaligen jüdischen Kalenders nehmen); dann war aber der Versöhnungstag = 10. Tišri = Donnerstag, 9. September. Und da bei den Juden der Tag mit dem vorhergehenden Abend beginnt, hat das mit dem Versöhnungstag verbundene Fasten bereits am Mittwoch, den 8. September, abends begonnen. Auf den 8. September fiel aber auch ein antiochenisches Märtyrerfest[4], und da der Mittwoch ohnehin ein christlicher Stationsfasttag ist, so ist es erklärlich, warum Chrysostomos, der, um das kirchliche Bewusstsein zu stärken, seine Gemeindemitglieder vor der Beobachtung des jüdischen Ritus warnte, in seiner am Abend dieses Tages gehaltenen Predigt an seine christlichen Zuhörer die Aufforderung ergehen liess, das jüdische Fasten zu meiden und dass man daher heute auf die Brüder besonders achtgeben, sie wider ihren Willen ins Haus holen und ihnen eine Mahlzeit vorsetzen solle, damit sie essen und „vor unsern Augen das Fasten brechen".

Und doch ist auch Lietzmanns Bestimmung nicht ganz vorwurfsfrei, insofern er zur Grundlage seiner Untersuchungen den astronomi-

[1] Religionsgesch. Untersuchungen I: Das Weihnachtsfest. Bonn 1889. S. 222—247.

[2] Fasti Romani. II. Pag. 238ff.

[1] Vgl. Usener, Das Weihnachtsfest, S. 241, Anm. 23 und S. 243, Anm. 29. [2] Ibd. S 239.

[3] Ueber das Datum der Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomos. Usener, Das Weihnachtsfest, S. 379—384.

[4] Vgl. Egli, Altchristl. Studien. Zürich 1887. S. 5ff.

schen Neumond des 1. Tišri nimmt, während wir, wenn wir schon nicht den konstanten Kalender der Juden, sondern die Beobachtung des Neulichtes in Betracht ziehen, vom 1. Elul ausgehen müssten, um so — unter Berücksichtigung des Satzes, dass der Elul schon seit den Tagen Esra's stets 29-tägig war[1] — das Datum des 1. Tišri und somit auch das der übrigen Feiertage dieses Monats bestimmen zu können. Aus dem gleichen Grunde können wir uns auch mit den von E. Schwartz[2] mitgeteilten Daten nicht befreunden, denn auch die Vollmonde des Tišri, mit denen er operiert, konnten nicht massgebend sein für die Fest- und Feiertage dieses Monats. Auch waren zur Zeit des Chrysostomos (Ende des IV. Jahrh.) die Dechijoth, denen zufolge der 1. Tišri niemals auf Sonntag, Mittwoch oder Freitag fallen sollte, schon lange in Brauch[3]. Auch war damals schon der konstante Kalender durch Hillel II. ins Leben gerufen worden. Allerdings will Schwartz für die antiochenischen Juden andere Kalenderbestimmungen gelten lassen, deren Prinzipien in den in einer Handschrift der Veroneser Kapitelbibliothek (cod. Veron. 60) gegebenen Paschadaten der Juden zum Ausdruck gelangen sollen. Abgesehen aber von den vielen Korruptelen, die dieser Handschrift anhaften[4], sind die Folgerungen, die Schw. aus diesen Daten ableitet, nicht ganz einwandfrei. Die Dechijoth scheinen sie allerdings nicht berücksichtigt zu haben, denn in den Jahren 328, 331, 332 und 335 fällt hier das jüdische Pascha auf einen Montag, in den Jahren 377 und 341 auf einen Mittwoch und im Jahre 333 auf Freitag, allein schon die nackte Tatsache, dass diese Paschadaten (also der 15. Nisan im Kalender der antiochenischen Juden), in Daten des julianischen Kalenders übertragen, einen durch die Differenzen −11 und +19 geregelten Gang zeigen, denen zufolge die hier auftretenden Schaltjahre nicht willkürlich, sondern nach einer festgelegten Norm aufeinander folgen, beweist m. E. zur Genüge, dass die Juden auch in Antiochaea ihren eigenen Festkalender hatten. Es ist jedenfalls auffällig, dass innerhalb der hier angeführten 16 Jahre das 2., 5., 8., 11., 13. u. 16. Jahr Schaltjahre sind, die Schaltungen also in Zwischenräumen erfolgen, die den Interwallen 3, 3, 3, 2 und 3 Jahren entsprechen, was einem 8., 11., 14., 17., 19. und 3. Jahre eines 19jährigen Zyklus gleichkäme, so dass es den Anschein hat, dass die Juden in Antiochaea bereits in der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts nach denselben Prinzipien schalteten, wie sie im späteren konstanten Kalender festgelegt sind, nur mit einem anderen Jahre als Ausgangsepoche. Dies ist auch gar nicht überraschend, da der 19jährige Schaltzyklus als solcher schon längst als ein von den Babyloniern übernommenes Erbgut auf sie übergegangen war. Dass aber bei der Bestimmung der Paschadaten gewiss nicht die Beobachtung irgendeines Pascha-Vollmondes massgebend war, folgt schon aus dem Umstande, dass sie sonst das betreffende Pascha, das sie erst durch Beobachtung bestimmen mussten, nicht mehr zur richtigen Zeit hätten feiern können. Es wurde vielmehr dort, wo die Beobachtung massgebend war, das Neulicht des Paschamonats berücksichtigt und daraus der Paschavollmond bestimmt. Man sieht dies auch aus der von Schwartz (auf S. 126) mitgeteilten Tabelle, in welcher den Daten für das Pascha der Juden in Antiochaea die Daten der entsprechenden astronomischen Vollmonde gegenübergestellt werden. In allen 16 Fällen geht das Pascha der Juden dem astronomischen (also beobachteten) Vollmond um zwei Tage voraus; im Jahre 328 z. B. fiel der astronomische Vollmond auf 12. März $2^h\ 24^m$ nachmittag, also war der Vollmond erst am Abend des 12. März sichtbar, und somit war — wenn die Beobachtung als Kriterium galt — der 13. März der 1. Paschatag, während das Fest nach Cod. Veron. 60 schon am 11. März gefeiert wurde; ebenso war 329 der erste Paschatag der 30. März, während das Datum des astronomischen Vollmondes (31. März, $1^h\ 26{\cdot}4^m$ nm.) den 1. April geben würde; usw. Also keines der im Cod. Ver. 60 angeführten Paschadaten kann auf wirkliche Beobachtung des Vollmondes beruhen. Wenn wir also von den vielen Korruptelen, mit denen diese Daten behaftet sind, absehen, und sie zum Ausgangspunkt für die Erforschung des jüdischen Kalenders im Anfange des IV. Jahrhunderts nehmen, so beweisen sie nur, dass die antioch. Juden im Anfange des vierten Jahrhunderts noch nicht den späteren konstanten Kalender gebrauchten, keineswegs aber — wie Schw. hieraus folgert — „dass die Juden damals keinen eigentlichen Kalender hatten". Im Gegenteil: gerade aus diesen Daten ersieht man klar, dass die Juden schon damals einen eigentlichen, von der Beobachtung unabhängigen, durch zyklische Rechnung festgelegten Kalender hatten, der allerdings anders geartet war als der von Hillel ins Leben gerufene konstante Kalender.

[1] Bab. Talm. Rosch-Haschanah 19b und 33a sowie Beza 6a.

[2] Christl. u. jüd. Ostertafeln, S. 182—183.

[3] Mahler, Handbuch d. jüd. Chronologie. S. 447.

[4] Unter den 16 Paschadaten der Juden sind nicht weniger als sieben fehlerhaft, und in der Tabelle der 30 christl. Daten sind 22 mit Fehlern behaftet, darunter fünf mit falschen Monats- und falschen Tagesdaten.

Auch ist es sehr zweifelhaft, ob sie noch im Jahre 386 nach diesem Kalender ihre Feste ordneten und nicht schon den konstanten Kalender als Grundlage ihrer Festbestimmungen nahmen. Die Daten, die Schw. für die Tišri-Feste das Jahr 386 ansetzt, sind gewiss bedenklich Er geht aus von dem Vollmonde:

386, 24. Sept. 12^h 14.4^m mittags (Greenw. Zeit) und glaubt somit mit einiger Wahrscheinlichkeit folgende Daten ansetzen zu können:

Mittwoch, 9. September = 1. Tišri
Freitag, 18. „ = 10. „
Mittwoch, 23. „ = 15. „ Laubhütten.

Fiel jedoch der astronomische Vollmond auf den 24. Sept. 12^h 14.4^m mitt. (Greenw. Zeit), dann war erst der Abend des 24. Sept. der Vollmondabend und somit der 25. Sept. = 15. Tišri. Geht man wieder — wir dies Schw. an anderer Stelle (S. 182) hervorhebt — vom Paschavollmond aus und bestimmt durch diesen, weil zwischen 15. Nisan und 15. Tišri sechs Mondmonate = 177 Tage liegen müssen, das Datum des 15. Tišri, dann ist folgendes zu berücksichtigen: im Jahre 386 fiel der entsprechende astronomische Vollmond auf Mittwoch, 1. April, 8^h 9.6^m früh (Greenw. Zeit); es war somit entweder schon am Abend des 31 März oder erst am Abend des 1. April der Vollmond sichtbar, d. h. auf Grund der Vollmondbeobachtung müsste der 15. Nisan entweder = 1. April oder = 2 April gewesen sein und daher 177 Tage später der 15. Tišri = 25. Sept. oder = 26. Sept., keineswegs aber der 23. Sept.

Es bleibt also dabei: die oben erwähnte Weihnachtspredigt des Chrysostomos ist ins Jahr 387 zu setzen.

Zum Schluss nur noch einige Worte, mit denen ich meinen tiefempfundenen Dank den Ordensbrüdern des heil. Benediktus zu Pannonhalma (Ungarn) aussprechen will. Getreu den ererbten Traditionen dieses Ordens sind mir Erzabt, Prior und sämtliche Ordensmitglieder entgegengekommen und haben mir in gewohnter Liebenswürdigkeit ihre reichhaltige Bibliothek, in der ich so manches Stück vorfand, das ich bis nun vergebens suchte, zwecks Fortsetzung meiner chronologischen Studien, betreffend das Leben Jesu, zur Verfügung gestellt. Eine Erstlingsfrucht dieser Studien ist der vorliegende Aufsatz, dem ich hoffentlich in Bälde eine längere „Studie über Geburtsjahr und Geburtsdatum des Herrn“ werde folgen lassen können.

Also Gruss und Dank den Benediktinern zu Pannonhalma!

Bemerkungen zu hethitischen Reliefs aus Karkemisch.

Von Bruno Meissner.

Die englischen Ausgrabungen in Karkemisch[1] haben eine ungeahnte Menge neuen Materials an Reliefs und Inschriften zutage gefördert. Leider spotten die chattischen Hieroglyphen noch allen Entzifferungsversuchen, aber auch in dieser Beziehung werden uns die neuen Entdeckungen vielleicht einen Schritt vorwärts bringen; denn eine Anzahl Reliefs hat Beischriften, die jene augenscheinlich erklären, Wir können also bestimmen, was ungefähr ihr Inhalt gewesen sein muss, wenn es uns gelingt. die Bedeutung des Reliefs zu erklären.

Es handelt sich hier um die bei Hogarth Pl. B, 6—8 publizierten Orthostaten. Die ganze Reihe stellt, wie ich glaube, einen Zug von Tributbringern dar. Den Abschluss links bildet eine Platte mit einer 9-kolumnigen, sehr wohl erhaltenen Inschrift. Es folgen dann auf Platte 2 (Pl. B, 7a) zwei Männer, die ich etwa für einen Vezir und einen Herrscher ansehen möchte, die ihre Reverenz bezeigen wollen. Der Vezir ist bekleidet mit einem langen, hinten plissierten Rock, der durch einen breiten Gürtel zusammengehalten wird. Der Kopf ist unbedeckt, das Haar fällt in gekräuselten Locken in den Nacken. Bart und Schnurrbart sind rasiert. Der rechte Arm, der bloss ist, ist mit einer Spange geschmückt und stützt sich auf einen langen Stab. Ueber der rechten Schulter hängt an einem Bande an der linken Seite ein Schwert in der Scheide. Die Füsse stecken in Schnabelschuhen[2]. Den linken, gekrümmten Arm des ersten hält die Rechte des zweiten Mannes umschlossen. Er sieht seinem Begleiter recht ähnlich, nur ist er etwas grösser und noch reicher gekleidet. Ueber dem plissierten Leibrock trägt er noch ein kürzeres Obergewand, dessen einer Zipfel über die rechte Schulter geworfen ist. Das Haar ist reicher und länger als bei dem Vezir; die Hauptmasse fällt schlicht in den Nacken, nur die Enden sind gekräuselt. Den rechten Arm umschliesst ebenfalls eine Spange, die linke Hand hält ein langes Szepter. Die Fussbekleidung ist der seines Dieners ganz ähnlich. Ueber beiden Personen befindet sich eine längere Ueberschrift, die die dargestellte Szene gewiss erklärt.

---

[1] Carcemish. Report on the excavations at Djerabis on behalf of the British Museum conducted by C. Leonard Wooley and T. E. Lawrence. Part. I. Introductory by D G. Hogarth. London 1914.

[2] Die Fußbekleidungen der beiden Personen sind auf der Reproduktion nicht deutlich zu sehen. Eine mir vorliegende, an Ort und Stelle aufgenommene Photographie lässt darüber aber keinen Zweifel.

Die nächste Platte (Pl. B. 7b) ist in eine obere und in eine untere Hälfte geteilt. In der oberen gehen drei Personen hintereinander. Die Kleidung besteht aus einem einfachen, durch einen Gürtel zusammengehaltenen Hemde und Schnabelschuhen. Das Haupthaar ist gekräuselt, aber ziemlich kurz gehalten. Das Gesicht ist glatt rasiert. Der erste Mann trägt in der Rechten eine Peitsche, in der Linken einen rundlichen Gegenstand, der zweite in der Rechten ein schmales Tuch (? oder eine längliche Flasche?), in der Linken den gleichen rundlichen Gegenstand, den auch der dritte Mann in der Linken hält, während er seine Rechte auf die Schulter seines Vordermannes legt. Ihnen folgt, wie mir scheint, ein Affe, dessen Vorderhände einen Stab mit einem Vogel darauf umschlossen halten. Die dazugehörigen Beischriften sind kurz; vielleicht würde ein Studium dieser und der folgenden zuerst Aussicht auf Erfolg der Entzifferung haben.

Auf der linken Hälfte des unteren Teils der Platte befinden sich zwei Personen. Ihr Anzug ist der ihrer oberen Genossen ähnlich, nur dass ihr etwas längeres Haar durch ein Band zusammengehalten wird. Die eine kniet, die andere sitzt vis-à-vis vor einem Napf mit Essen, aus dem sie mit beiden Händen zulangen. Die Szene erinnert an die Ruhe- und Essenpause auf dem Gefangenentransport, wie sie auf assyrischen Reliefs nicht gar selten dargestellt ist[1]. Die dazugehörige Beischrift ist ganz kurz. — Die rechte Seite der unteren Hälfte der Tafel wird ausgefüllt mit der Darstellung zweier anderer, wieder kurzhaariger Leute, die sich gegenüber stehen. Beide halten in der Rechten eine Peitsche, in der Linken einen kreiselförmigen Gegenstand; eben solch ein Kreisel steht auch zwischen beiden. Die Inschrift ist länger.

Die vierte Platte enthält wieder eine ganzseitige Abbildung. Wir sehen augenscheinlich eine Frau in plissiertem Leibgewand, einem kurzen Ueberrock und Schnabelschuhen. Die kurzen Haare werden von einem breiten Bande umfasst. Im linken Arme hält sie ein Wickelkind, das sie mit der rechten Hand noch an sich drückt. Aus der linken Hand hängt eine Schnur mit einem rechteckigen Gegenstande herab. Ausserdem hält sie in derselben Hand noch ein Seil, an das ein Tier angebunden ist. Es soll, trotzdem es verzeichnet ist, wegen der Hufe gewiss ein junges Rind darstellen[2]. Die Szene erinnert an ein Relief Tiglatpilesers IV, wo eine weibliche Person (wohl eine arabische Königin) eine Herde Kamele als Tribut darbringt[1]. Eine kürzere Beischrift steht rechts von unserem Relief.

[1] Vgl. z. B. Assyr. Forschungen II, Abb. 5, unten

[2] Aehnlich ist das junge Rind wiedergegeben bei Weber, Altoriental. Siegelbilder, Abb. 15, das keinen Hund (ib. Bd. I, 10) darstellen soll.

Durch Zufall bin ich in den Besitz von anderen, noch nicht bei Hogarth publizierten Photographien von Denkmälern aus Karkemisch gekommen, die ich hier wenigstens ganz kurz beschreiben möchte:

1 und 2. Zwei Stierpaare, die wohl als Postament für eine Statue dienen sollten.

3 und 4. Zwei Löwenpaare ähnlicher Konstruktion. Auf dem einen steht zwischen den beiden Löwen ein geierköpfiger Dämon in Kniestellung. Aehnliche Darstellungen sieht man z. B. bei Hogarth Pl. B, 1b und Ausgrabungen in Sendjirli Tf. LXIV. Neben dem andern Löwenpaar stehen zwei nicht gut erhaltene Blöcke mit einer langen Inschrift.

5. Die Platte zeigt zwei kurzgeschürzte Männer, die auf den Schultern um den Hals herum je eine ungehörnte und eine gehörnte Gazelle tragen. Aehnliche Tierträger s. Ausgrabungen in Sendjirli Tf. LXIII. Eine Beischrift ist nicht vorhanden.

6. Die Platte gibt die Abbildung dreier Frauen in derselben Gewandung, die wir von den hethitischen Totenreliefs her kennen (vgl. z. B. MVAG VII, Tf. XXII): Unterkleid, hohe Mütze und über beiden ein langes, bis auf die Füsse reichendes Obergewand. Alle drei strecken die rechte Hand vor, aber nur Nr. 1 und 3 halten darin eine Aehre, während die Rechte von Nr. 2 leer bleibt. In der Linken halten alle drei wohl ein serviettenartiges Tuch, wie auf assyrischen Reliefs manche Dienerinnen (vgl. Assyriol. Forschung II, Abb 1—4). Eine Beischrift ist nicht vorhanden.

Ein neuer Ḫatti-König.

Von Fritz Schachermeyr.

Der Ausübung der Oberhoheit über das Fürstentum von Ḫalab massen die ḫattischen Grosskönige die grösste Bedeutung zu, da der Besitz derselben die Voraussetzung für jede aktive Politik gegenüber Syrien und Aegypten bildete. So lag es denn auch dem Könige Muttallu daran, als die Tafel, welche den Vertrag zwischen seinem Vater Muršil und dem Fürsten von Ḫalab enthielt, in Verlust geraten war, dem letzteren eine neu hergestellte Abschrift des Vertrages zukommen zu lassen. Eine Kopie dieser Neuausfertigung liegt uns in K. Bo. I, 6 vor[2].

[1] Eine Abbildung s. z B. Bab. u. Ass., Taf-Abb. 35.

[2] Als Ganzes noch nicht übersetzt; einzelne Ab-

Zle. 1—2 enthalten das Präskript Muttallus, Zl. 3—8 die Angaben über die Ursachen der Neuabfassung.

Mit Zle. 9 beginnt dann die Urkunde Muršils. Auch sie hat am Anfang das übliche Präscript:

Zle. 9. *um-ma* ^{iu}*šamši*^{ši} ^{I}*Mu-ur-ši-li šarri rabî šar mât* ^{alu}*Ḫa-at-ti*

10. *mâr* ^{I}*Š[u-u]b-bi-lu-li-u-ma šarri rabî šar mât* ^{alu}*Ḫa-at-ti qarradu*

Mit Zle. 11 setzt die „historische Einleitung" ein, welche die Vorderseite der Tafel, soweit erhalten, zur Gänze einnimmt.

Es werden in ihr die früheren Beziehungen zwischen Ḫatti und Ḫalab rekapituliert, wobei eine Anzahl ḫattischer Grosskönige genannt werden. Der Erhaltungszustand des Textes ist der denkbar schlechteste und setzt dem Enträtseln von Wortlaut und Inhalt die grössten Schwierigkeiten entgegen. Letztere sind von allen, die sich mit der Tafel beschäftigt haben, betont worden, so von H. Winckler (MVAG 1913, IV pag. 85) und Weidner (a. a. O. pag. 67), welche übrigens beide die Ansicht vertreten, dass die gesamte historische Einleitung, von Zle. 11 u. 12 abgesehn, sich auf Ereignisse aus der Regierungszeit Muršils selbst beziehen. Winckler sieht zudem in dem Zle. 15 genannten Dudḫalia einen mit dem Fürsten von Ḫalab gegen Ḫatti im Bunde stehenden Revolutionär.

Versuchen wir nun, Näheres zu ergründen. Die historischen Einleitungen pflegen ansonst in chronologischer Reihenfolge zu berichten. Wenn dies auf unsere Inschrift zuträfe, so würde fast die gesamte Einleitung die Zeit des Vertragsausstellers Muršil behandeln, denn schon wenige Zeilen nach Beginn lesen wir, dass jener die Stadt Ḫalab zerstört hat:

Zle. 11. *pa-ṇ[a-ṇṇ] š[arrani]*^{meš} *šá mât* ^{alu}*Ḫa-la-ab šarru-ut-ta rabû-ut ṣa-ab-tum ù šarru-su-nu*

12. ^{I}*Ḫa-at-tu-ši-li ša[rru ra]bû šar mât* ^{alu}*Ḫa-at-ti ul-t[e]-li arki* ^{I}*Ḫa-at-tu-ši-li*

13. *šar mât* ^{alu}*Ḫa-at-ti* ^{I}*Mu-ur-š[i-]li šarru rabû mârmâr-šú šá* ^{I}*Ḫa-at-tu-ši-li šarri rabî*

14. *šarru* ^{ru}*-ut šá mât* ^{alu}*Ḫa-la-ab ù mât* ^{alu}*Ḫa-la-ab iḫ-dal-liq*

Zle. 11. *„Frü[her] hatten die K[önige] des Landes Ḫalab das Grosskönigtum inne und ihr Königtum*

12. *erhöhte*[1] *Ḫattušil, der Gr[osskön]ig, König v. L. Ḫatti. Nach Ḫattušil*

13. *König v. L. Ḫatti Muršil der Grosskönig König v. L. Ḫatti, Enkel des Ḫattušil, des Grosskönigs*

14. *vernichtete das Königtum v. L. Ḫalab und das Land Ḫalab.*

Sehen wir also weiter; Zle. 15 steht:

ki-me-e ^{I}*Du-ud-ḫa-li-ia šarru rabû a-na* ^{iš}*kussî ša[rru-ut-ti] i-[ṣ]a-bit*

Als Dudḫalia, der Grosskönig vom Throne des Kön[igtums] Besitz ergriff —;

Zeile 20 tritt dann Ḫattušil auf und wird bis Zle. 28 des öfteren genannt;

Zle. 33 besteigt Šubbiluliuma den Thron und wird bis zu Ende der Zeilenreste erwähnt (noch Zle. 44):

Zle. 33 *[ki-me-e* ^{I}*Šu-ub-bi-lu-li-u-ma šarru rabû] šar mât* ^{alu}*Ḫa-at-ti a-bu-u-a a-na* ^{iš}*kussî šarru-ut-ti*

34 *[i-ṣa-bit (o. ä.)-]*

Zle. 33 *[Als Šubiluliuma, der Grosskönig,] König v. L. Ḫatti, mein Vater von dem Throne des Königtums*

34 *[Besitz ergriff . . .]*

Wir haben somit die historische Einleitung zu teilen in eine vorläufige Uebersicht der Hauptpunkte (Ḫattušils und Muršils Haupthandlungen; Zle. 11—14) und in die eingehende Einzelschilderung (Zle. 15 ff.). Letztere geht über alle bisher bekannten Könige zurück bis auf Dudḫalia, den wir somit als Vorgänger Ḫattušils anzuerkennen haben. Die Formel, welche uns seine Thronbesteigung anzeigt, hat ihre Analogie in K. Bo. I, 8, wo neben Zle. 7 f. *Šubbiliuma.. ana kussî šarruti itašab* und Zle. 18 *Bentešina kussu šarruti iṣabat* auch Zle. 11 *Muršili . . ana kussî šarruti iṣabat* vorkommt.

Unter Dudḫalia scheint der damalige König von Ḫalab anfangs mit Ḫatti im Bündnis gestanden zu haben. Nachher trat er aber in Beziehungen mit dem Könige von Ḫanigalbat, worauf Dudḫaliaš seiner Herrschaft ein Ende bereitete und die Stadt Ḫalab zerstörte.

Mit allem Vorbehalt der Versuch einer Ergänzung von Zle. 15—18:

15. *ki-me-e* ^{I}*Du-ud-ḫa-li-ia šarru rabû a-na* ^{iš}*kussî ša[rru-ut-ti] i-[ṣ]a-bit*

16. *šar mât* ^{alu}*Ḫa-la-ab it-ti-šu [iš]-li-[im dup]pu šá šarri ḫa[ar-]ba-[at] šar m[ât* ^{alu}*Ḫa]-la-a[b]*

17. *it-ti šar mât* ^{alu}*Ḫa-ni-gal-bat il-li-ga] ù šar mât* ^{alu}*Ḫa-ni-gal-bat ù šar mât* ^{alu}*[Ḫ]a-[l]a-ab*

18. *áš-šum a-ma-ti šá-a-ši [ ] iḫ-dal-liq-šú ù [a]l-lam* ^{alu}*Ḫa-la-ab iq-qur.*

15. *„Als Dudḫaliaš der Grosskönig vom kön[iglichen Throne Besitz ergriff,*

16. *war der König von L. Ḫalab mit ihm [im Bunde <aber> die Tafel (?)] des*

schnitte, zumeist jedoch nicht aus der hier in Frage kommenden Textpartie finden sich bei E. Weidner, MDOG Nr. 58 p. 66 f.; B. Meissner, Zur Gesch. d. Ḫattireiches. 95. Jber. d. schles. Ges. f. vaterl. Kultur p. 5, 15, 16 u. 17; ders. ZDMG 72. (1918) p. 35 f.

[1] So auch Weidner a. a. O. p. 66 f. gegen Meissner, Vaterl. Kultur p. 5.

Königs war ze[rstört worden] der König v. L. Ḫalab

17. *mit dem König von L. Ḫanigalbat z[og er.] Und den König v. L Ḫanigalbat und den König v. L. Ḫalab*
18. *wegen dieser Worte [ ] vernichtete er ihn und zerstörte die Stadt Ḫalab*[1].

Während Zl. 19 von den „Sünden des Königs von Ḫalab" die Rede ist, tritt Zl. 20 Ḫattušil als nächster Ḫattikönig auf. Zle. 22, 23 plündern die „Söhne von Aštati" das Gebiet von Ḫalab und Zle. 23 mischen sich ein König von Mittanni (damals anscheinend noch nicht identisch mit dem König von Ḫanigalbat) und die „Söhne von Nuḫašši" ein. Zl. 25 kommt es schliesslich zur Versöhnung, ein neuer Vertrag wird geschlossen[2], die streitenden Kleinstaaten werden pazifiziert, die früheren Grenzen wieder hergestellt[3].

Zle. 9 beginnt die Aera Subbiluliumas. Zle. 34—36 wird von seinem grossen, aus K. Bo. I 1 hinlänglich bekannten Feldzuge nach Mittanni und Syrien berichtet[4]. Dann wird unser Text immer fragmentarischer (Aštati, Nuḫašši und Ḫalab finden sich weiter genannt), um mit Zle. 46 schliesslich agzubrechen. Dass bis zu Ende von Jubiluliuma die Rede, zeigt uns das . .]*a-bu-*[*u-a* . . Zle. 45. Der von Muršil eingehend handelnde Abschnitt fehlt uns somit gänzlich.

Der Hauptgewinn, den wir aus vorstehender Untersuchung ziehen, ist die Bereicherung der hethitischen Königsliste um die Person der Dudḫalia, den wir als unmittelbaren Vorgänger Ḫattušil's II von Kuššar anzusprechen haben. Der Name D. ist in der Dynastie gebräuchlich; der Sohn Ḫattušils III und des Arenrandas II (vgl. Hrozny Bo. Stud. III 52 f.) trägt ihn. — Könige gleichen Namens werden auch noch in anderen Inschriften genannt und so manche Stelle mag sich auf unsern Dudḫalia beziehen, so z. B. K. Bo. II 30:

12. *KAR-KAR* ^{I}*Ḫa-at-tu-ši-*[*li*
13. *KAR-KAR* ^{I}*Du-ud-ḫa-l*[*i-ia*
14. *KAR-KAR* ^{I}*Šu-ub-bi-lu-l*[*i-u-ma*
15. *KAR-KAR* ^{I}*Mu-ur-ši li*

Falls die Anordnung chronologisch, so handelte es sich um Standbilder Ḫattušils I, Dudḫalias I, Šubbiluliumas u. Muršils II.

Haben wir so aus K. Bo. I, 6 Dudḫalia als neuen König gewonnen[1], so kann es uns nur als erwünscht erscheinen, das uns Hrozný Bo. Stud. III p. 53 in einem Korrekturzusatz berichtet, er hätte auf der unpublizierten Tafel VAT 7691 eine Genealogie Dudḫalias des Sohnes Ḫattušils III gefunden, in der dieser sich „[*Enkel*] *des Muršil und* [*Nachk*]*omme des* ^{I}*Tu-ut-ḫa-li-ia, des grossen Königs, Königs des Lan*]*des Ḫatti*" nennt.

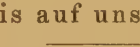
Unsere aus K. Bo, I, 6 gewonnenen Ergebnisse werden so aufs beste bestätigt; zudem erfahren wir ein Neues: die Hauptdynastie hat ihren Stammvater nicht in Ḫattušil II, wie man dies sowohl wegen des darüber hinausgehenden Schweigens der Genealogien als auch wegen des Titels „Mann von Kuššar" vermuten möchte, sie reicht vielmehr noch weiter zurück, zumindest bis auf unsern Dudḫalia.

---

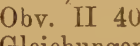
^{d}*Aga-šú-ul,* ^{d}*Me-šú ul,* ^{d}*Me-iz-zu-ul-la-áš.*

Von Otto Schroeder.

Für *agû* „Krone, Tiara" bietet das Vokabular K 39, Obv. II 40 f. (CT XII 40) folgende beiden Gleichungen:

a-ga  = *a-gu-ú*

me-en = *a-gu-ú*

Mit dem Ideogramm *MEN* sind mehrere Namen des Mondgottes gebildet, s. Deimel Nr. 2137 ff. und Schroeder, KAV 51, a 8—10, darunter ^{d}*MEN-šú-ul.* Zu diesem Namen bietet K 2115, 7 (CT XXV 28) die wichtige Variante ^{d}  *-šú-ul* (Deimel Nr. 226: ^{d}*Ama-šú-dú*), welche auch für *MEN* die Lesung *aga* nahelegt; denn da im Eme-sal oft *m* für sonstiges *g* steht (s. Delitzsch, Sumer. Gramm. § 26b), ist ^{d}*Ama-šú-ul* als Eme-sal-Form für ^{d}*Aga-šú-ul* anzusehen. Statt ^{d}*Mēn-šú-ul,* wie ich den Namen ZA XXXI p. 104 f. las, ist auf Grund der Variante richtiger ^{d}*Aga-šú-ul* zu lesen (die Bedeutung des Namens ändert sich dadurch nicht)[2].

---

[1] Die Ergänzung von duppu (so wie Zle. 3; vgl. Meissner ZDMG 72 (1918) p. 35, Zle. 16) ist sehr unsicher, ebenso i[l-li-ga] (das erste Zeichen, halb abgebrochen nimmt am meisten an „šarru" kann aber wohl il sein. Entgültiges könnte erst an Hand des Originales festgestellt werden.

[2] Zle. 25. *dup-pa*^{zun}*-šu-nu . . . . . il-ta-tar-šu-nu-ti*
26. [ ] ^{ābnu}*kunukki-šú ik-*[*nu-uk-šú*]*-nu-ti . .*

[3] Zle. 28 . .] *ù* [*marê*^{meš} *Nu-ḫaš*]*-ši a-na* ^{I}*Ḫa-*[*a*]*t-tu ši-li-ma šar mât* ^{alu}*Ḫa-at-ti*
29 . . *UR*]*U-ḪAL-*[*ḪIA ù ZAG-ḪIA*]$^{a-ni}$ *ša mât* ^{alu}*Ḫa-la-ab u-te-ir-šú .*

[4] Zle. 34 . .] *mât* ^{alu}*Kar-ga-miš mât* ^{alu}*Ḫa-la-ab ù ma-tâti Nu-ḫaš-ši*
35. [*ik-ta-aš-šad-šú-nu-ti . . ù matâti ša šar mât* ^{at}[^{u} *Mi-iṣ-r*]*i e-te-kim-šu-*⟨*nu*⟩*-ti*
36. [. . . . . *ù a-na mi-is-ri-šú* ^{šadu}*Ni-ip-*]*la-ni iš-ku-nu..*

Die Ergänzung von Mi-iṣ-ri ist unsicher, ebenso die der letzten Zeile; vgl. aber dazu K. Bo. I, 1, Vs. 47, Rs. 16.

[1] Diese Untersuchung entstammt meiner im Jahre 1919 abgeschlossenen Dissertation. Hroznýs Entdeckung veranlasste mich, sie hier vorzulegen.

[2] Zu *šul* = *eṭlu* s. Zimmern, Lipit-Ištar p. 31. — *aga-šul* = „Heldenkrone", *me-šùl* vielleicht = „Helden-

Streng zu scheiden ist davon ^{d}*Me-šú-ul*, ein nur CT XXV 30, Rs. 6 vorkommender Name der Ištar. (Deimel Nr. 2136: ^{d}*Me-šú-dú*); der Name begegnet in einer Liste, die neben anderen Ištar-Namen auch viele fremde enthielt (zur gleichen Textklasse gehören KAV 48 und 173!), so dass die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen ist, dass der scheinbar echt sumerische Name der einer fremden Gottheit ist.

Merkwürdig ähnlich klingt der Name ^{d}*Me-iz-zu-ul-la-áš*, der einer der Gottheiten des Ḫattikönigs *Muršil* eignet. Bogh. III Nr. 4 findet sich passim folgende Göttergruppe: ^{d}*Šamaš* ^{al}*A-ri-in-na*[1] (Var.: ^{al}*Arinna*^{na}[2]) *bêlti-ia*, ^{d}*Tešup etellu*[3] *be-lí-ia* (Var.: *bêli-ia*), ^{d}*Me-iz-zu-ul-la-áš ilâni*^{meš}*-ia ḫu-u-ma-an-te-eš* „die Sonnengöttin von Arinna, meine Herrin; „Tešup, der Herrscher, mein Herr, Mezulla: meine Götter allesamt". — Ohne selbst über die Art der Beziehungen zwischen der Ištar-Gestalt ^{d}*Mešú-ul* einerseits und der Ḫatti-Gottheit ^{d}*Me-iz-zu-ul-la-áš* anderseits eine Entscheidung fällen zu wollen, möchte ich doch zur Diskussion stellen, ob der Zusammenklang ein zufälliger sein kann.

Eine altbabylonische Kriegsdepesche.

Von Arthur Ungnad.

In der von H. F. Lutz veröffentlichten Sammlung altbabylonischer Briefe[4], die sehr wahrscheinlich grösstenteils aus der Zeit und dem Reiche Rîm-Sin's stammen, findet sich (Nr. 140) ein besonders interessantes Schreiben eines Generals an den König, das möglicherweise einen Einblick in die Kämpfe zwischen Rîm-Sin und Ḫammurapi gestattet. Es lautet: [1] a-na be-lí-ja [2] ki-bí-ma [3] um-ma a-wi-il-anim [4] wa-ra-ad-ka-a-ma [5] ši-ni-šú na-ak-ru-um [6] il-li-kam-ma [7] dam-ku-ti-ka i-na ga-ti [8] uš-te-ṣi [9] ù i-na ma-ak rêdê^{meš} [10] i-na sak-da-in-pá^{ki} [11] ḫa-al-ṣa-a[m] [12] ma-am-ma-an [13] ú-ul ú-ka-al [14] [i-n]a li-ib-bi [15] [rêdê^{meš} šá maḫ-ri-ka [16] be-lí rêdê^{meš}][5] [17] li-iṭ-ru-dam-ma [18] 5 me ṣâbim i-na sak-da-in-pá [19] 5 me ṣâbim i-na adab^{ki}[6] [20] ḫa-al-ṣa-[am] [21] li-ki-il [22] ḫa-al-zu-um [23] la in-na-ad-di [24] ap-pu-tum.

Zu meinem Herrn sprich: also (sagt) Awîl-Anim, dein Knecht: Schon zweimal ist der Feind gekommen und hat deine besten (Truppen)[1] aufgehoben(?); und infolge der Schwäche[2] des Militärs in Sakdaïnpa kann niemand das Fort halten. Von [dem Militär, das bei dir ist], möge [mein Herr Militär] senden. (Eine Besatzung von) 500 Mann in Sakdaïnpa und 500 Mann in Adab dürfte das Fort halten können. Das Fort darf nicht aufgegeben werden. Dringend!

Bemerkungen zur VI. Tafel des Gilgamesch-Epos.

Von Theo Bauer.

In der Sammlung „Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts" findet sich unter Nr. 115 ein Stück des Gilgamesch-Epos. Dieses Tafelfragment bildet die linke Hälfte einer Tafel mit sechs Kolumnen, von der Kol. I und teilweise VI gut, II und V sehr schlecht und III und IV gar nicht erhalten sind. Aus Inhalt und Kopistenunterschrift ist ersichtlich, dass es sich um die 6. Tafel des Epos handelt. Da dieser neu herausgegebene Text im Vergleich mit dem bisher vorliegenden einige bemerkenswerte Varianten bzw. Ergänzungen aufweist, sei es erlaubt, diese Abweichungen kurz zu kennzeichnen.

Umschrift:

1. im-si ma-[l]i-šú u[b-bi-]ib be-li-[e-šu]
2. ú-na-si-is ḳim-mat-su [e-l]i ṣi-ri-[š]u
3. id-di mar-šú-ti-šu it-[tal]-bi-ša za-ku-ti
4. a-z(ṣ)a-a-ti it-taḫ-l[i-pa-am]-ma [ra-ki-is] a-gu-ḫa
5. ^{ilu}Gilgameš a-ga-šû e-te-pír-am-ma
6. a-na dum-ḳí šá ^{ilu}Gilgameš
7. i-ni it-ta-ši ru-bu-tú ^{ilu}Iš-tar
8. al-ka [^{ilu}Gil]gameš l[u] ḫa-ta-ni at-ta
9. in-bi-ka ia-a-ši ḳa-a-[šú] kí-ša-am-ma
10. at-ta lu mu-ti-ma a-na-k[u lu] aš-šat-ka
11. lu-ša-aṣ-mid-ka ^{iṣu}narkabtu ^{abnu}uknî u ḫurâṣi
12. ša ma-gar-ru-ša ḫurâṣa-ma el-me-šè ḳar-na-ši (!)
13. lu ṣa-an-da-ta ûme^{me} k[u]-da-ni rabûti
14. [a-na] bîti-ni i-na sa-[am]-mat ^{iṣu}erini ir-ba
15. a-na bîti-ni i-na e-re-bi-ka
16. šib-bu a-rat-tu-u li-na-aš-ši-ḳu šêpê-ka
17. lu kam-su ina šap-li-ka šarrâni kabtûti u rubûti
18. LUB.LUB.DI? šadî[1] u mâti lu na-šú-ka bilta
19. enzê-ka tak-še-e
20. laḫrâti-ka tu-ʒ-a-me lu-li-da

---

mutter" s. VI *me* bei Delitzsch, Sum. Glossar p. 185.

[1] I 38 f. II 3 f. 25 f. 38 f.

[2] III 28 f. 41 f. 50 f. 61 f. 86 f. IV 26 f. 38 f. — Zum Idg. für *Arinna* s. Schroeder, OLZ 1917, Sp. 228 ff. Hrozný, Sprache der Hettiter p. 215 b. [3] *nir-gál.*

[4] *Early Babylonian Letters from Larsa. Yale Oriental Series, Babyl. Texts*, Vol. II (New Haven 1917).

[5] Die Ergänzung will nur ein Versuch sein, die Lücke zu überbrücken.

[6] *Ḫi-Gar*^{ki} (oft in diesen Briefen); wegen *Ḫi-Gar* = *a-da-bu* VR 11, 19 b möchte ich obige Lesung vorschlagen.

[1] Vgl. Sanh. Tayl. III 31? [2] *makû* Inf.

21. imērê-ka ina bilti parê li-ba-ʒ
22. sisê-ka ina ^{iṣu}narkabti l[u ša-]ru-uḫ la-sa-ma

Kol. II. 1—7. unbedeutende Reste. 8. ana ^{ilu}Dum[uzi ... 9. šat-ta ana šat-t[i .... 10. al-lal .... 11. tam-ḫa .... 12. a-šib .... 13. ta-ra ... 14. VII u VII .... 15. ta-r[a ...., entsprechend den Zeilen 46—53 in Jensens Bearbeitung in KB VI.

Rückseite.

Kol. V. 1. iš-ḫi-iṭ ... 2. ^{ilu}Gilga[meš ... 3. iš-lu-u[ḫ .... 4. ú ka .... 5. ki-i ... 6. ir-ri-šú .... 7. ú-paḫ .... 8. ki-iz-ri ..... 9—12. verwischt, 13. ku-bur ḳar ...., 14. mār .... entsprechend den Zeilen 175—188 bei Jensen.

Kol. VI. 2. ú-tul-ma $^{(ilu)}$En- ....
3. it-bi-ma ^{ilu}En-ki-dù šú-na-tú i-p[a ....
4. iz-zak-ka-ra a-na ib-ri-šu

---

5. ib-ri aš-šu me-na-ma-a im-tal-li-ku ilâni rabûti
6. duppu VI^{kan} ša nag-bi e-mu-ru iškâr ^{ilu}Gilgameš
7. kîma labiri-šù šà-ṭir bá-rim
8. š[à]-ṭar ^{m}Aššur-râ'im-napišti šamallî ṣiḫri
9. ša a-na ^{ilu}Nabî u [^{ilu}Tašm]êti bašâ^{a} uznâ-š[u

Z. 1 gibt malêšu statt des bisher ergänzten [be-]le-e-šu. Für malû s. HWB. 411a; Jensen KB VI/I, 401 und 515; Gilgameš-Epos I, 9; Daiches, ZA XVII, 92; Jensen ZDMG 67, 510; Holma, Kleine Beiträge 11; Landsberger, OLZ 1914, 264. Unsere Stelle entscheidet gegen eine Bedeutung „schmutzige Kleider", da der von Jensen und Holma erhobene Einwand, dass eine Wäsche schmutziger Kleider bei der auch in Z. 255 ff. der 11. Tafel vorliegenden frischen Ausrüstung des Helden unsinnig wäre, in noch erhöhterem Masse für unsere Stelle gilt, wo es ja in Z. 3 ausdrücklich heisst, dass die schmutzigen Kleider abgeworfen werden. Ich möchte mich für die von Jensen, Gilgameš-Epos l. c. gegebene und ZDMG l. c. in Erwägung gezogene Bedeutung „Schmutz", genauer wohl „Schmutzkruste" entscheiden. Da malû (Verbum) in der Bedeutung „den Körper bedecken" im Akkadischen häufig ist, dürfte es sich bei unsrem malû einfach um eine Nominalbildung dieses Verbums handeln, ohne dass dabei an Geschwüre u. dgl. zu denken ist.

Z. 2. Für ḳimmatu siehe Meissner AOTU I, 52 ff., wo auch ú-na-[sis] richtig ergänzt ist. „Er schüttelte sein Lockenhaar auf seinem Rücken".

Z. 4. Für aguḫḫu vgl. HWB 16a, Sum. Gl. 281 unter kuš, wonach = „umgebundenes Leder" (kuš-lá). Beachte auch Á-GU(D)-ḪUM bei Reisner „Tempelurkunden aus Telloh" S. 2 s. v.

Z. 5 Ende fehlt rakis aguḫḫu wohl zu Unrecht, da das folgende, zumal nach einem Abschnitt, nicht durch -ma angeschlossen werden kann. Die Wiederholung dieser beiden Worte in Z. 4 und 5 vermag ich freilich nicht zu erklären.

Z. 7 gibt unser Text ḫa-ta-ni anstatt ḫa-'-ir bzw. ḫa-me-ir. ḫatânu heisst „Schwiegersohn". Hier ist es meines Wissens zum erstenmal für „Bräutigam" gebraucht, analog dem hebr. חָתָן.

Z. 12. Dass „Rad" nicht mašâru, sondern magarru zu lesen ist, hat zuletzt Meissner in AOTU I, 31 („die 5. Tafel der Serie ḫarra = ḫubullum") gezeigt. Die Wurzel ist demnach גרר.

Z. 13. ûme. Sonach auch in der Londoner Rezension UT-MEŠ = ûme (und nicht ûmeš) zu lesen. Danach sind die vor den Wagen des Gilgameš gespannten „grossen Maultiere" wohl Sturmdämonen. Für ûmu in diesem Sinne vgl. Jensen KB VI/I, 310.

Z. 16. Da als Subjekt etwa mächtige Fürsten erwartet wird, dürfte arattû hier in der Bedeutung kabtu (HWB 141 b) vorliegen und in šib-bu oder šip-pu ein Synonym davon zu vermuten sein. arattû = „Thron" (Jensen zur Stelle; BA VI/1, 153 Z. 43; vgl. auch Meissner MVAG 1915, 241, wo offenbar gleich „Götterthron") wird kaum hier passen. Ungnad, Gilgameš-Epos, 30 vermutet etwa âšibu arattû, doch wäre eine Emendation unsrer Stelle in diesem Sinne zu gewagt, da man dann unbedingt arattê (Gen.) erwarten müsste.

Z. 20 ff. ergibt nunmehr die Reihe: Ziege, Schaf, Esel, Pferd, Rind (so offenbar nach den Spuren in Z. 23 zu ergänzen). — lu-li-da gegenüber li-li-da ist ein Assyriasmus.

Z. 21. „Dein Esel möge mit der Last eines Maultieres dahinziehen", d. h. er soll besonders schwere Lasten tragen können.

Ueber einige babylonische Ackerbau- und Bewässerungs-Geräte.

Von V. Christian.

In OLZ '20, 53 ff. habe ich im Zusammenhang mit der Erörterung der Stellen im Kod. Ham. §§ 42—44 das Gerät maḫâru mit „Grabstock, Spaten" übersetzt; zur Begründung dieser Deutung möchte ich nun folgendes anführen: Die von Meissner, Ass. Forsch. I. herausgegebene 5. Tafel der Serie ḫarra-ḫubullum bietet hinter maškakatu „Pflug" (s. dazu OLZ '20, 54) ḫarp/bu, ma-ḫa-a-ru und nap-ša-r[u], von denen die ersten beiden auf Grund ihres Ideogrammes (giš-kán úr-šú-kin) wohl als „handbewegte"[1]

[1] kin wohl ursprünglich „bewegen", daher dann kin = senden (Del. Sum. Gloss. II. kin); „sich hin und her bewegen) suchen" (Del. a. a. O. III. kin, kin-kin); „(den

Geräte angesehen werden müssen. ḫarp/bu und napšaru sind nach dem zugrunde liegenden Stamm Geräte zum „Zerreissen bzw. Trennen". (Meissner a. a. O. S. 35: „napšaru wird wohl ein Instrument zum Lockerns des Bodens sein"), für den Stamm von maḫāru habe ich eine gleiche Bedeutung OLZ '20, 54 wahrscheinlich gemacht. Sie geht meines Erachtens auch aus den Ideogrammen von maḫāru in Kol. II 61—63 hervor; obzwar hier das Schöpfgerät gemeint ist, bezeichnen die Ideogramme doch das Ackerbaugerät, das aber auch als Schöpfgerät verwendet werden konnte; denn giš-bar-(rum) bez. giš-bar-gí-gí ist wohl das Holz zum Trennen (bar; dies wohl die Grundbedeutung von Del. a. a. O. I. bar: 1. scheiden, 2. öffnen), bzw. das Holz, das durch schlagen (gí-gí; vgl. Del. a. a. O. I ge S. 100; daher Del. a. a. O. I. gig, geg „(geschlagen)) leidvoll, krank; Kaus. mit Krankheit schlagen"; II. gíg, gíg „(schlagen)) zurückwenden, hemmen") trennt. (Aehnlich ist wohl auch das folgende Ideogrammm giš-bar-kin = ussuku[1] zu verstehen.) Daraus ergibt sich, dass maḫāru ein Holzgerät ist, mit dem der Boden durch Schlagen getrennt, d. i. aufgerissen wird. Von den in Betracht kommenden Werkzeugen erfüllt nur der Grabstock bzw. Spaten diese Bedingungen; denn die Breithacke z. B. dient nur zum Zerkleinern der Schollen des bereits gelockerten Bodens. Solche Grabstöcke sind auch heute noch bei hamitischen Völkern im Osten Afrikas in Gebrauch. So besitzen z. B. die Galla in Harrar nach Paulitschke (Ethnogr. N. O. Afrikas I. 216) einen ca 2. m langen, hölzernen Grabstock, entweder nur zugespitzt oder mit Eisenspitze versehen, der oben mit einem runden durchbohrten Stein (bzw. einem Stück Eisen) beschwert wird. Friedrich J. Bieber, der Abessynien und die s. ö. anstossenden Gebiete auf zwei ausgedehnten Reisen kennen lernte, hatte die Liebenswürdigkeit, aus seinem noch unveröffentlichten Material mir über den Arbeitsvorgang bei den Oromo (einheimischer Name der Galla) folgendes mitzuteilen: „Die Aufbereitung des Bodens erfolgt beim Feldbau durch Stürzen (didíkā der Oromo) mit den Stossspaten (dōnkóra) und nachheriges Pflügen (kótū) mit dem Pfluge (gakarra). Es wird dreimal gepflügt und zugleich mit dem dritten Pflügen in die Reihen (Furchen) die Saat ausgeworfen. Auch Hackbau ist üblich".

Paulitschke berichtet a. a. O. von den Galla in Harrar, dass sie den Boden erst mit dem Grabstock aufreissen; die Schollen zertrümmert man dann mit einem Karst oder Holzspaten (soll heissen „Breithaue", wie der betreffende, von Paulitschke mitgebrachte Gegenstand der ethn. Sammlung des naturhist. Museums in Wien zeigt). Für Sokotra z. B., ein semit. Sprachgebiet, wird ein grabstockartiges Gerät („ein zugespitztes Stück Holz") zum Bestellen des Ackers bei Bent, S. Arab. S. 367 erwähnt.

Wie aber kann der Grabstock als Bewässerungsgerät dienen? Aus der Eisenspitze des Grabstockes entstand durch Verbreiterung der Stichspaten, der ein geeignetes Instrument zum Wasserschöpfen darstellt, wie wir das bei der Gartenberieselung heute noch, nicht nur im Orient, sondern auch bei uns sehen können, indem das in Rinnen fliessende oder in Mulden angesammelte Wasser mit einem Spaten auf die Beete ausgeschöpft wird. Die Ausdrücke für dieses einfachste Schöpfgerät, maḫāru und ḫarp/bu, wurden dann auch auf kompliziertere Vorrichtungen zum Wasserschöpfen angewendet, sei es auf den Schwengelbrunnen (den ägypt. šadūf) sei es auf den Schöpfbrunnen mit Walze (ǧird).

Dies leitet uns zu den Benennungen der Schöpfgeräte in Kol. II. 59 ff. der genannten Tafel über. Z. 59. nīru „Joch" bezeichnet wohl den šadūf; epinnu, maḫāru, ussuku (Z. 60—64) sind wohl Synonyma, wobei darauf hingewiesen sei, dass gerade der Hebel des šadūf-Systems der Bewässerung mit dem Spaten seine Entlehnung verdanken könnte, indem man die Hebelwirkung zuerst vielleicht beim Aufstützen des Spatenstockes am menschlichen Schenkel kennen lernte; denn hebt man mit einer Schaufel u. dgl. Schweres, so schiebt sich unwillkürlich der Schenkel mithelfend und gleichzeitig als Hebelstützpunkt dienend unter den Stiel. Jedenfalls scheint mir die Abb. dieses Bewässerungsgerätes aus Assyrien (z. B. bei Meissner, Plastik 130 Abb. 221, hierzu die Beschreibung durch Layard, s. bei Meissner-Rost, Bauinschr. Sanḫ. S. 38) zu zeigen, dass der Hebelbalken nicht nur vertikal, sondern auch horizontal bewegt wurde, um das Wasser nach der Seite ans Ufer schaffen zu können.

Dem ǧird scheint der epinnu zu entsprechen (Z. 65 ff. ld. giš-apin), ein Ausdruck, der uns oben schon als Synonym von nīru = šadūf begegnete. Denn nur auf einen ǧird können sich die von 2, 3, 4, 6 bzw. 8 Ochsen betriebenen Schöpfmaschinen (Kol. III. 19—23) beziehen. (S. Langenegger, Die Baukunst des Irâq S. 191 ff., der ǧird's mit 2—12 Gespannen erwähnt; von 4 Gespannen an arbeiten sie nicht mehr nebeneinander, sondern nach verschiedenen Seiten, was nur bei einem sogenannten Brunnen-ǧird

Quetschstein auf dem Mahlstein, bzw. den Laufstein auf der Platte hin und her bewegen)) mahlen" (Del. a. a. O. V. kín).

[1] Dieses vielleicht = ussuḳu und dann mit arab. غشق „stossen" vergleichbar?

möglich ist; vgl. auch Bent, a. a. O. S. 109, Niebuhr, Beschreibg. v. Arab. 156 u. a.)

Auch von den Synonyma zu epinnu entspricht mu-še-lu-ú, „der Heraufholer“ (Meissner, a. a. O. S. 33) wohl eher dem ǧird als dem šadūf. Schwieriger ist die Deutung der Z. 69—81 folgenden Ausdrücke. Wir gehen da am besten wohl von Z. 71. giš-apin-šú = a-ga-di-ib-bu aus, das Meissner a. a. O. wohl richtig als eine „handgetriebene“ Schöpfmaschine fasst. Was soll aber eine Schöpfmaschine sein, deren Personal gut „eingelernt“ ist (Z. 69 giš-apin-zu-zu = tal-mi-du; Z. 74 = lum-mu-du), bzw. nicht „eingearbeitet“ ist (Z. 75)? Wie haben wir uns eine „vollkommene“ (Z. 72: giš-apin šú-dù = šú-uk-lu-lu), eine „richtige“ (giš-apin si-sà = i-šá-a-ru), eine „festzusammengebundene“ [1] (giš-apin kéš-da = ṣu-mu-du) und deren Gegenteil vorzustellen?

Dem Id. nach zu schliessen (Z. 69, 74: zu = kennen) wäre talmīdu bzw. lummudu ein ǧird, den man „kennt“ d. h. ein gewöhnlicher ǧird, und, da das Ideogramm vom agadibbu Z. 70 auch = talmīdu, wohl identisch mit dem „handbetriebenen“ ǧird. Das Gegenteil (Z. 75) der „nicht gewöhnliche“ ǧird wird dann wohl der „bespannte“ ǧird sein (Kol. III. Z. 19 – 23); ebenso möchte ich auch Z. 76, 77: (išāru, lā išāru) als „normalen“ bzw. „nicht normalen“ ǧird verstehen. Einen anderen Unterschied scheinen die Benennungen in Z. 72/3, 80/1 zu betreffen. giš-apin šú-dù ist der „fertiggemachte“ d. h. „gebrauchsfertige“, giš-apin keš-da der „zusammengebundene“ d. i. „festgemachte“ ǧird, im Gegensatz zum „nicht gebrauchsfertigen“ „nicht festgebunden“, d. i. wohl dem „transportablen“ ǧird; so wenigstens möchte ich diese Ausdrücke mit Rücksicht auf die noch heute in Mesopotamien herrschende Sitte fassen, wonach Reisende in der Karawane ihre eigene Hebevorrichtung mitführen, die sie im Bedarfsfalle auf den Brunnen-Oberbau aufsetzen und nach Gebrauch wieder mitnehmen. (S. Langenegger a. a. O. 188.) Als „handbewegte“ (šu-kin) ǧird werden dann noch Z. 78/9 ḫarp/bu und maḫāru genannt.

Wenn damit diese schwierigen Ausdrücke wohl auch nicht restlos erklärt sind, so hoffe ich doch, durch Heranziehung der modernen Verhältnisse ihre Deutung gefördert zu haben.

[Korrekturzusatz: Durch Meissners Buch „Babylonien und Assyrien“ (I. Bd. S. 193 f.), werde ich erst mit der durch Witzels Aufsatz in seinen „Keilinschriftlichen Studien“ I, 1 ff. begründeten Gleichung epinnu = „Pflug“ bekannt. Seine Ausführungen überzeugen micht nicht, so dass ich an der bisherigen Auffassung epinnu = „Schöpfgerät“ festhalte. Die Begründung hierfür werde ich nachtragen.]

[1] Uebersetzung nach Meissner a. a. O.

Zur zweiten Person Pluralis des Imperativs im Sumerischen.

Von A. Poebel.

In meinen „Sumerischen Studien I“ (MVG 1921, S. 29—34) habe ich aus allgemeinen Erwägungen heraus nachzuweisen versucht, dass der Auslaut -b-zen (in -ab-ze-en, -ib-ze-en usw.) den Auslaut der zweiten Person Pluralis des Imperativs des kausativen b-Themas darstellt[1], wie anderseits der Auslaut -nzen die gleiche Form des kausativen n-Themas und des einfachen Themas darstellt. Meine Schlussfolgerungen, für die ich damals, soweit das b- und n-Thema in Betracht kam, keinen, und soweit es sich um das einfache Thema handelte, nur einen Beleg aus einem späten Text anziehen konnte, erfahren jetzt eine sehr willkommene Bestätigung durch die folgenden beiden kurzen Sätzchen, die Lutz aus einem altbabylonischen bilinguen Schultext aus Nippur in AJSL 1918 S. 284 in Umschrift mitgeteilt hat[2]:

ur-tur-ri ĕ-ta-ab-ṣi-en
kal-ba-am šu-zi-a
„Treibt (führt) den Hund hinaus!“ [3]

ur-tur-ri šir-ra-ab-ṣi-en ma-ab-en-na
(kal-ba-am) ku-ši-da i-ga-ab-bu-ú
„Fangt den Hund! sagen sie (zu mir)“.

Zu dem Imperativ ĕ-ta-ab-ze-en würde das Verbum finitum im Präteritum i-ta-ab-ĕ, bzw. in-ta-ab-ĕ (oder íb-ta-ab-ĕ) < e + ta + (Subjekts -n +) b + ĕ „er hat herausgeführt“ lauten. Während das Intransitivum ba-ra-ĕ „er ist herausgegangen“ von dem einfachen Stamm ĕ gebildet wird, wird das transitive „hinausführen“ durch b-ĕ ausgedrückt. Der Imperativ in der zweiten Person Singularis würde hiervon ĕ-ab, oder mit Infix ta „heraus“, ĕ-ta-ab „führe heraus“ heissen. Dazu ist ĕ-ta-ab-ze-en die zweite Person Pluralis (< ĕ + ta + b + (n)zen).

Genau so ist auch die Form šir[4]-ra-ab-ze-en = kuššidâ „fangt“ gebildet.

Was die Verbalform ma-ab-en-na „sie sagen zu mir“ anlangt, so sollte man eigentlich ma-ab-e-ne (< ma + b + e + (e)ne) erwarten. Die auffällige Form ma-ab-en-na ist offenbar ein Versehen des Schülers, das gewiss auf einem Hörversehen beruht. Das Verbum ist nicht, wie Lutz annimmt, en(n)a[5], sondern das wohlbekannte e, oder genauer die Kausativform b-e

[1] Vgl. auch schon die Paradigmen des sumerischen Verbums in meinen „Grammatical Texts“ und die Bemerkungen ebenda S. 48.

[2] Die Umschrift gibt die von Lutz gegebene wieder.

[3] Von Lutz nicht übersetzt.

[4] Was für ein Zeichen ist damit gemeint?

[5] The text gives us for the first time the Sumerian verb en(n)a „to speak“.

= qibû „sprechen", die uns auch so häufig in dem epischen mu-na-ab-bi „er sagt zu ihm" (< mu + na + b + e (+ e)) begegnet.

Beiträge zur babylonischen Wirtschaftsgeschichte.

Von Walter Schwenzner.

6. Eine Lohnaufbesserung unter den ersten Perserkönigen.

Unsere Kenntnis der Vorgänge während und nach der Unterwerfung Babyloniens durch Kyros ist trotz des bereits vorhandenen Materials immer noch recht mangelhafter Natur; so wissen wir von der Neuordnung der Verhältnisse ebensowenig, wie von neuen verwaltungstechnischen Massnahmen, ohne die es nun einmal nicht abgeht. Nach den übereinstimmenden Berichten des Rassamschen Kyroszylinders[1] und der im Auftrage des Kyros verfassten Nabû-na'id-Kyros-Chronik[2], zu denen als weitere Bestätigung Herodot III, 159 zu stellen ist, kam es nach der für Kyros siegreichen Schlacht bei Uḫ^{ki} (Opis) zu keinen weiteren Kampfhandlungen grösseren Stils; ohne Kampf wurde Sippar besetzt und auch die Hauptstadt konnte, wenigstens in ihren grössten Teilen kampflos eingenommen werden[3]. Die günstige Entwicklung der Verhältnisse und die ungewöhnlich menschliche Sinnesart des Kyros, die in jenen Zeiten siegreichen Eroberern völlig fremd war, verbunden mit einem seltenen staatsmännischen Geschick, liessen ihn der Stadt und dem Lande alsbald Frieden verkündigen[4], und ebenso scheint er auf eine möglichst anständige Haltung der Besatzungstruppen hingewirkt zu haben[5]. Diese Massnahmen lagen ja auch schliesslich nur im Sinne seines Regierungsprogrammes, nach dem er besonders bemüht war, als der eigentlich rechtmässige Nachfolger der alten Dynastie angesehen zu werden, dem die Gottheit selber die Herrschaft übertragen habe[6]. Dazu war es aber vor allem notwendig, die neuen Untertanen für sich zu gewinnen, keine unnötigen Reibungsflächen zu schaffen und das Wirtschaftsleben in den alten Bahnen möglichst ohne gewaltsame Störungen fortzuführen. Xenophon Kyropädie VII, 5. 36 berichtet nun von einer bald erlassenen Verordnung zwecks Wiederaufnahme des gewohnten Wirtschaftsbetriebes einschliesslich der Verbindlichkeit der alten Steuerverpflichtungen. Ich glaube nun, dass hier eine von Kyros tatsächlich erlassene Proklamation zugrunde liegt, deren Kenntnis dem Xenophon wohl in Babylonien selbst vermittelt wurde, ohne dass er freilich in der Lage war, ihre grosse Bedeutung im Rahmen der Verhältnisse recht zu überschauen[1]. Wenn man nun weiter auch den Jubel und die Begeisterung der Babylonier für ihren neuen Herrn, wie sie uns die Zylinderinschrift Z. 18 u. 22 f. in so beredten, ja überschwenglichen Worten schildert, mit einer gewissen Skepsis betrachten muss, und dabei den Gedanken an eine bewusste Schönfärberei nicht leicht los wird, so darf man doch andererseits die Erfolge dieser ungemein klugen, unter geschickter Benützung auch des rein Stimmungsmässigen, auf eine völlige Gewinnung der neuen Untertanen abzielende Politik des Kyros nicht zu gering anschlagen. Erwägungen solcher Art liessen ihn z. B. die fremden Kulte weiter pflegen, ja manche neu beleben, liessen ihn geknechteten Völkerschaften ihre Freiheit zurückgeben, um sie nötigenfalls gegen ihre ehemaligen Zwingherren ausspielen zu können, liessen ihn auch das Nationalgefühl der Unterworfenen ehren, ja liessen ihn sogar die wirtschaftliche Lage seiner Arbeiter wesentlich verbessern, um sich so überall neue Freunde und treue Anhänger zu schaffen[2].

Gerade letzterer, recht modern anmutenden Tatsache werden wir wohl am meisten überrascht gegenüberstehen, indessen ist sie gut bezeugt, da ihre Quelle nur nüchterne Abrechnungen der Verwaltungen sind, in denen nicht das Gefühl, sondern die Zahl allein herrscht. Unsere Kenntnis verdanken wir einigen von Strassmaier in seinen Babylonischen Texten herausgegebenen Verwaltungsurkunden — Nd. 976, 988, 1010 und 1037. Cyr. 74. Camb. 9, 84 u. 129 — und zwar sind es Unter-

[1] II, Rs. 35 vgl VAB. 3. S. 3 fg. u. BA. II. 208 fg.
[2] BA. II. S. 214 fg.
[3] Chron. col. III. 14 u. 15. (BA. II. 222/3).
[4] Chron. col III. 19 (ibid.).
[5] Zyl. 24. (VAB. 3. S. 4/5). [6] Zyl. 22 (ibid.).

[1] Recht modern erscheinen noch zwei weitere Massnahmen des Kyros, von denen Xenophon ebenda gleichfalls zu berichten weiss: das Verbot des Aufenthalts von Zivilpersonen auf den Strassen nach erfolgter Besetzung der Stadt (vergleichbar also etwa einem verschärften Belagerungszustande), und das Gebot der allgemeinen Waffenablieferung. (VII. 5, 31 und 34.) Auch diese Angaben sind schwerlich frei erfunden, dazu entsprechen sie zu wenig den in damaliger Zeit in solchen Fällen üblichen Gepflogenheiten; weit eher glaube ich, dass auch sie aus einer recht gut informierten Quelle stammen, obwohl freilich der sonstige historische Wert der Kyropädie zumeist recht fragwürdiger Natur sein mag.

[2] Unter diesem Gesichtspunkte ist auch die Freilassung der deportierten Juden zu betrachten, seine Beihilfe zur Wiederherstellung des Tempels in Jerusalem (vgl. dazu die Angaben Esras, dem sicher persische Originalurkunden vorgelegen haben, bes. Esr. 6, 3 fg.) ferner die Beibehaltung bzw. Wiedereinführung altgeheiligter Zeremonien wie die „Ergreifung der Hände des Bel" durch Kyros am Neujahrsfeste.

haltungskostenrechnungen aus dem 16. u. 17. Jahre des Nabû-na'id, aus dem 2. Jahre des Kyros, aus dem Antrittsjahre und den beiden folgenden Regierungsjahren des Kambyses, in der Form von Ausgabeberichten über die Naturalbezüge einer bestimmten Arbeitergruppe, die einer dem Ebabbar von Sippar angegliederten Dienststelle unterstand. Geliefert wurden teils zusammen, teils getrennt Getreide und Datteln zur Selbstbeköstigung. Da nun aber hier, und zwar bereits unter Nabû-na'id die verausgabten Mengen in tägliche Durchschnittsbeträge umgerechnet höhere Werte ergeben, als die sonst üblichen Durchschnittsverpflegungssätze[1], handelt es sich da zweifellos nicht um reine Beköstigungssätze, sondern um Naturalvergütigungen für geleistete Arbeit, bei denen ein Teil des Gelieferten als Kostsatz, der andere als Arbeitslohn anzusehen ist. Die Ausgabe erfolgte unter Nabû-na'id für je zwei, unter Kyros und Kambyses stets nur für einen Monat[2], die ausgebende Stelle war das grosse Vorratshaus des Königs (*bît makkuru rabû*), das nach Camb. 9 u. a. oberhalb des Sipparkanals lag (*ša muḫḫi nâri Sippar^{ki}*), oder ein anderes von den königlichen Speichergebäuden (*bît šu-tum šarri*) vgl. dazu Nd. 658, 13 u. 14.).

Ueberschrift und weiterer Worlaut der Texte ist ziemlich gleichförmig, besonders genau ist Nd. 1010, der in Umschrift hier folgen soll:

šeatum ša ištu šeatum ša šu-lu-un-du
ša ^{amēlu}šangu Sippar^{ki} u ^{amēlu}bappirê^{pl}
û šuluppu kurummatu ^{arḫu}Addaru
û ^{arḫu}Nisannu šattu 17^{kan} a-na ^{amēlu}ṣabê
e-piš dul-lu ša ^{amēlu}ki-i-pi ina bît šu-tum šarri
nad-nu ^{arḫu}Šabaṭu ûmu 29^{kan} šattu 16^{kan}
Nabû-na'id šar Babili^{ki}

---

50 Kur šeatum kurummatu 50 ^{amēlu}ṣabê e-piš dul-lu
10 Kur kurummatu 10 ^{amēlu}ki-zu-u
2 Kur kurummatu ^{amēlu}ki-pi
1 Kur kurummatn ^{amēlu}rab RIK-ki

---

50 Kur šuluppu kurummatu 50 ^{amēlu}ṣabê e-piš dul-lu
10 Kur kurummatu 10 ^{amēlu}ki-zu-u
2 Kur kurummatu ^{amēlu}ki-i-pi
1 Kur kurummatu ^{amēlu}RIK-ki
naphar 63 Kur šeatum 63 Kur šuluppu kurummatu ^{arḫu}Addaru u ^{arḫu}Nisannu šattu 17^{kan}
ina manzazu^{su} | ^{il}Bêl-aḫê-iḳiša^{ša} a-na | U-bar-ri-ia | Lu-u-i-di-ia[1]
u | ^{il}Šamaš-zêr-ibni ^{amēlu}rab ešir-tim nadin^{in}

Getreide aus dem Getreide(bestande) des Ausgabefonds des Sipparpriesters und der Brauer-(genossenschaft) — und Datteln — Beköstigung für den Monat Addar und den Monat Nisan des Jahres 17, ausgegeben an die Werkleute des Oberaufsehers, im Vorratshause des Königs, im Monat Schebat am 29. Tage des 16. Jahres des Nabû-na'id des Königs von Babylon.

50 Kur Getreide Beköstigung für 50 Werkleute
10 Kur „ Beköstigung für 10 Gehülfen
2 Kur „ Beköstigung für den Oberaufseher
1 Kur „ Beköstigung für den rab rik.ki

---

50 Kur Datteln Beköstigung für 50 Werkleute
10 Kur „ Beköstigung für 10 Gehülfen
2 Kur „ Beköstigung für den Oberaufseher
1 Kur „ Beköstigung für den rik.ki

zusammen:
63 Kur Getreide, 63 Kur Datteln Beköstigung für den Addar und den Nisan des Jahres 17; ausgegeben in Gegenwart des Bêl-ahê-ikiša an Ubarria Lû-idia und Šamaš-zêr-ibni den Aufseher der Zehn.

Die verausgabten Mengen entsprechen hier durchschnittlichen Tagessätzen von je 3 Sila Getreide bzw. Datteln für jeden ^{amēlu}*êpis dullu*, für jeden ^{amēlu}*kizû* und für den ^{amēlu}*rab RIK-ki* (bzw. *rab PA.KAB.DU*) während der ^{amēlu}*kêpu* doppelte Quanta, also hier je 6 Sila erhält. Von der gleichen Dienststelle stammen nun auch Cyr. 74 und Camb. 9, und in beiden Fällen ist zudem auch die Zusammensetzung der Arbeitskräfte konstant geblieben, so dass auch hier auf 50 Werkleute (in Camb. 9 sind es 3 Mann mehr) und 10 Gehülfen ein Gruppen-

[1] Reine Beköstigungssätze erhält man am sichersten aus den amtlichen Ausgabeberichten für hörige Arbeitskräfte; besonders genau sind hier die aus der Kassitenzeit stammenden Angaben von BE. XIV. 58, 60 62, 91a. MP. II. 53, ferner die der älteren Zeit angehörenden Monatssätze in Gen. TSA. 13, 14, 15, TUT. 146, 148, 154, 157, 159, 163 u. a. Nach diesen betrug der monatliche Beköstigungssatz eines erwachsenen männlichen Arbeiters 60 Sila Getreide, jüngere und weibliche Arbeitskräfte erhielten entsprechend niedrigere Sätze, auch geringere Arbeitsleistungen wurden niedriger vergütet. Nach Nk. 148 erhalten nun ^{amēlu}*kizû* je 1 und 2 Sila *kurummatu* auf den Tag, ebenso sind auch in Nd 976 andere Bedienstete mit durchschnittlichen Tagessätzen von 1 und 2 Sila in Rechnung gesetzt. (Camb. 41 gehört sicher nicht in die Zeit des Kambyses.)

[2] Wenn wir zwei nicht erhaltene Texte ergänzend als x und y einsetzen, so erhalten wir für 12 Monate eine lückenlose Ausgabereihe, und zwar erfolgte die Lieferung nach:

Nd. 976 für den Elul und Tischri
Nd. 988 für den Arahšamnu und Kislev Jahr 16
x für den Ṭebet und Šebat
Nd. 1010 für den Addar und Nisan
y für den Ijar und Sivan Jahr 17
Nd. 1037 für den Du'uzu und Ab.

[1] Vgl. Nd. 906, 4; Cyr. 244, 5; 262, 13.

führer und ein (Ober-)aufseher kommt. Cyr. 74 heisst es nun aber:

šuluppu ša ina bît šu-tum šarri a-na kurummatu ^{amēlu}*e-piš dul-lu ša* ^{amēlu}*ki-i-pi nad-na* ^{arḫu}*Ṭebetu ûmu 3* ^{kan} *sattu 2* ^{kan} *| Ku-ra-aš šar Babili*^{ki} *šar mâtâti*

5. *50 Kur kurummatu 50* ^{amēlu}*ṣabê e-piš dul-lu*
10 Kur kurummatu 10 ^{amēlu}*ki-zu-u*
2 Kur kurummatu ^{amēlu}*ḳepu (TIL.LA.GID.DA)*
1 Kur kurummatu ^{amēlu}*rab ši-iš-ku*
naphar 63 Kur šuluppu
10. *kurummatu* ^{arḫu}*Ṭebetu ? ḳi-i-pi*
u ^{amēlu}*šangu |* ^{il}*Bêl-êṭir*

Die gleichen Angaben macht auch Camb. 9:

šeatum ša ištu bît makkuri ša muḫḫi nâri Sippar^{ki}
kurummatu ^{arḫu}*Kisilimu a-na* ^{amēlu}*ṣabê e-piš dul-lu*
ša ^{amēlu}*ḳêpu (TIL.GID.DA) nad-na* ^{arḫu}*Kisilimu*^{kan}
ûmu 9 šattu rîs sarrûti | Kam-bu-zi-ia
5. *šar Babili*^{ki} *šar mâtâti*

53 Kur šeatum kurummatu 53 ^{amēlu}*ṣabê e-piš dul-lu 10 Kur šeatum kurummatu [10* ^{a}*]*^{amēlu}*ki-zu-u*^{pl} *2 Kur šeatum [kurummatu]* ^{amēlu}*ḳêpu (TIL.GID.DA)*
10. *[1 Kur šeatum] kurummatu* ^{amēlu}*rab* ^{amēlu}*KAB.DU*

naphar 66 Kur šeatum ḳi-bi ša Šar-lu-da-ri ^{amēlu}*ḳêpu (TIL.GID.DA) Ebabbara a na |* ^{il}*Nabû-aḫê*^{pl}*-iddin*
| ^{il}*Šamaš-zêr-ibni | Na-din u | Ša-lam-mu-ni-ri-e*
nad-na 2 Kur šeatum kurummatu ^{arḫu}*Ṭebetu | Šar-lu-dâ-ri*
^{amēlu}*ḳêpu (TIL.GID.DA) .....*
nad-na.

Wichtig ist nun, dass die ehedem für zwei Monate geltenden Sätze hier für einen Monat verausgabt werden, dies ist ganz besonders ersichtlich aus Camb. 9, wo der ^{amēlu}*ḳêpu* Šarludari nach Zeile 8/9 2 Kur für den Kislev und nach Zeile 14/15 zwei weitere Kur für den folgenden Ṭebet erhält; daraus folgt aber, dass die früheren Verpflegungssätze nunmehr verdoppelt sind und die Arbeiter einschliesslich des Gruppenführers jetzt eine tägliche Durchschnittsmenge von je 6 Sila, der Aufseher sogar von 12 Sila erhalten[1]. Weitere Bestätigungen liefern Camb. 84 und 129. Auch diese beiden Texte sind Ausgabebescheinigungen; Camb. 84 bekommt nun ein *ṣabu êpiš dullu* für 4 Monate 4 Kur Datteln (nur in zwei Fällen, wohl bei geringerer Arbeitsleistung, ist der alte Satz beibehalten) und in Camb. 129 werden jedem ^{amēlu}*kizû* für 4 Monate gleichfalls 4 Kur, sogar 6 Kur Datteln geliefert, während der Aufseher, Šamaš-kaṣir, zu dessen Händen die Lieferung erfolgt, für die gleiche Zeit 8 Kur erhält, dies entspricht aber durschnittlichen Tagessätzen von 6, 9 und 12 Sila.

Die bemerkenswerte Tatsache einer Erhöhung der Bezüge fiskalischer Arbeitskräfte unter den ersten Perserkönigen ist somit hinlänglich festgestellt; sie kann aber nur auf eine besondere Anordnung der neuen Machthaber hin erfolgt sein, da es keineswegs den Geschäftsgepflogenheiten der Staats- und Tempelbetriebe entsprach, ihre Produktionskosten unnötig zu steigern. Haben daher die Arbeiter tatsächlich eine Aufbesserung ihrer Einnahmen zu verzeichnen gehabt, so kann dies m. E. nur durch die eingangs aufgestellte Behauptung erklärt werden, dass Kyros bald nach seiner Regierungsübernahme in ganz moderner Weise bestrebt war, möglichst weite Kreise, vor allem auch die Masse des Volkes pekuniär an seiner neuen Regierung und folglich auch an deren ungestörtem Fortbestande mitzuinteressieren, um auch dadurch zu einer möglichst weitgehenden Sicherung seiner Machtstellung beizutragen. Die einmal eingeführten Neuerungen sind dann von seinen Nachfolgern beibehalten worden. Auch darin haben wir also einen neuen Beweis für die ungewöhnliche Staatsklugheit und den politischen Scharfblick dieses ersten arischen Grosskönigs, der auch hierin seiner Zeit weit voraus war.

Im einzelnen wäre hierzu noch folgendes zu bemerken:

Den Bediensteten wurden Geteide und Datteln (meist in gleichen Mengen) geliefert, daneben noch Salböl und oft auch Wolle zur Selbstanfertigung der nötigen Bekleidung (vgl. TUT. 150, 151, 163 u. a.[1]), ob die gelegentlichen Getränkelieferungen (so z. B. VS. VII, 144 bei einem freien Lohnarbeiter, TUT. 192—205, 209—211 u. a.) auch auf Hörige und Sklaven ausgedehnt wurden, vermag ich gegenwärtig noch nicht mit Bestimmtheit zu behaupten. In der älteren Zeit und später werden diese Ausgabeposten als *ŠE.BA*, *SIG.BA* usw. bezeichnet. In der Ḥammurabizeit galten die gleichen Sätze (vgl. VS. VII, 87. 144. IX,

[1] Vgl. Nd. 469; Cyr. 262, 10; Camb. 225, 4 fg.

[1] Athen. 3 pg. 98 E. Diogen. L. 8. § 18.

69. 91. CT. VIII, 21), ebenso im neubabylonischen Reiche und unter den Perserkönigen, auch da ist der durchschnittliche Tagesverpflegungssatz gleich 1—2 sila (vgl. bes. die Angaben in dem Lehrvertrage Cyr. 64, 4 ferner Nd. 278, 527, 554, 885, 915).

Die Nahrungsmittel wurden den Empfangsberechtigten meist zur Selbstbeköstigung in Monatsmengen verabfolgt, daneben kommt auch tageweise Verpflegung im Hause des Dienstherrn vor. Die Tagessätze erscheinen ziemlich gering, sie erklären sich aber durch die in heissen Ländern stark verminderte Esslust und nicht so nötige Nahrungsaufnahme, jedenfalls sind sie nicht viel geringer, als die von den Griechen berechneten durchschnittlichen Tagesverpflegungsmengen. Das gewöhnliche Mass der Tageskost, dessen ein erwachsener Mensch, (speziell ein Sklave, vgl. Theocrit 15, 95) bedarf, wird von ihnen mit einer χοῖνιξ (die attische χοῖνιξ = 1,094 Liter = cr. $2^1/_2$ Sila angegeben, so dass diese Athenaios geradezu als ἡμεροτροφὶς und Diogenes von Laerte als ἡμερήσιος τροφὴ bezeichnen[1] (vgl. auch Herodot VII, 187)[2].

In diesem Zusammenhange verdient auch Ezechiel 4, 9 fg. eine besondere Beachtung. Dort soll nämlich der Prophet von seinem aus שערה und חטה unter Zusatz von פול, עדשה, דחן und כסמת als Streckungsmitteln bereiteten Kriegsbrote eine Tagesration von nur 20 Schekeln = 324,4 gr verzehren. Nun wird zwischen dem fertigen Gebäck, einem einfachen (als עגת שערים bezeichneten Brotfladen und den verarbeiteten Rohstoffen kaum eine wesentliche, durch den Wasserzusatz und das Backen hervorgerufene Gewichtsveränderung anzunehmen sein, so dass man letztere wohl auch mit rund 20 Schekeln wird angeben können, andererseits wird aber das Durchschnittsgewicht eines Hektoliters Gerste mit 64—66 kg angesetzt, folglich entspricht der mit 1—2 Sila = 0,4—0,8 Liter festgestellte babylonische Durschnittsbeköstigungssatz einer täglichen Gerstenmenge von rund 260—520 gr innerhalb welcher Grenzen also auch Ezechiels Tagessatz fällt. Ezechiels Angaben beruhen also auch in diesem Punkte auf einer guten Kenntnis der tatsächlichen babylonischen Verhältnisse, seine Brotration ist wohl als ausschliessliche Tagesverpflegung für einen erwachsenen Mann recht gering, sie ermöglicht aber immerhin noch die Fortführung des Lebens, drückend ist nur das Fehlen jeglicher Zukost, also vor allem der sonst üblichen Datteln, durch welche wohl meist eine Verdoppelung der täglichen Nahrungsmenge eintrat. Das ihm als tägliche Getränkemenge bewilligte Sechstel Hin gleich 1,012 Liter Wasser ist übrigens auch gleich $2^1/_2$ Sila und hat in der babylonischen Getränkezuteilung ein passendes Gegenstück (vgl. VS. VII, 114 u. a.).

Jede über die normalen Monats- bzw. Tagesdurchschnittssätze herausgehende Naturallieferung ist nun nicht mehr als reiner Beköstigungssatz anzusehen, sondern als eine besondere Art von Naturalbezügen, die sich aus Beköstigung plus Arbeitsslohn zusammensetzend in bestimmten Fällen freien, wie vorübergehend beschäftigten Arbeitern, Handwerkern, Hirten oder sonstigen Bediensteten (meist in gehobeneren Stellungen) zugebilligt wurden. Der eigentliche Terminus für reine Beköstigung ist im Neubabylonischen (wie bereits früher) *akâlu*, er wird aber in dieser Zeit, besonders im amtlichen Schriftverkehr meist durch den schon weitergehenden Begriff *kurummatu* ersetzt, der aber seinerseits den Lohnbegriff schon mit einschliesst, obwohl wie Nd. 409, 474 und 510 zeigen, zwischen *akâlu* und *kurummatu* gelegentlich doch ein Unterschied gemacht wurde. Unter *kurummatu* wurden entsprechend der altbabylonischen Dreiheit der wichtigsten Lebensbedürfnisse *êpru- pišâtu-* und *lubuštu*, auch zuständige Getränke- und Wollelieferungen verstanden und weiter konnte *kurummatu* auch durch Geldzahlungen abgelöst werden (vgl. Nd. 264, 279, 376, 636, 805, 889 u. a.).

Ein übergeordneter Begriff ist *kiskirru*, nach Camb. 298 wird er zusammen mit *kurummatu* zur Bezeichnung der Gesamtbezüge eines Mannes verwendet, hat also auch da Lohncharakter, meist aber wurden unter *kiskirru* alle Unterhaltungskosten einer Behörde zusammengefasst, gleichviel für welchen Endzweck sie verwendet wurden (vgl. Nd. 214, 14 bei einer Geldzahlung, meist aber bei Naturalien Nd. 968, 658; Camb. 84, 24). *kiskirru* kann demnach in solchen Fällen am besten mit Ausgabeetat-Unterhaltungskostenfonds oder dgl. wiedergegeben werden, besonders wenn Lebensmittel und sonstige Lebensbedürfnisse in Frage kommen, da die Summe von Ausgaben, also auch für technische Rohstoffe und sonstige Materialien, wieder unter dem noch weitgehenderen Begriff *pappasu* vereinigt zu werden pflegten. Nd. 27; 41; 49, 12; 109; 285 u. a. Nd. 25; 178; 349;

[1] Die Menge der gelieferten Wolle ist nach der Höhe der zuständigen monatlichen Getreidesätze abgestuft, nach TUT. 150, 151, 159, 162, 163 u. a. ergibt sich dabei folgendes Verhältnis:

10	Sila	Getreide	= 1	Mine	Wolle
15	„	„	= $1^1/_2$	„	„
25	„	„	= 2	„	„
30—40	„	„	= 3	„	„
50—60	„	„	= 4	„	„

[2] Mit diesen Angaben verglichen erscheint die Lev. 16, 16 fg. erwähnte Tagesration Manna, ein Gomer gleich 3,64 l, recht beträchtlich.

362). Unter diesem Ausgabetitel wurden m. E. auch die zur Verarbeitung gelieferten Materialien, besonders Wolle gebucht.

Nach den Parallelüberschriften von Nd. 988 und 1010 steht *šeatum ki-is-k[i-ri]* in Nd. 988 für *šeatum ša šu-lu-un-du* in Nd. 1010, danach muss *šullundu* > *šullumtu* hier für Unterhaltungskostenfonds oder dgl. gebraucht worden sein. Zwei weitere Stellen, in denen *šullundu* noch vorkommt, stehen dieser Annahme nicht im Wege: Nd. 1009, *3 Kur šeatum ištu šeatum ša šul-lu-un-du ša* ^{amēlu}*šangu Sippar*^{ki} *u* ^{amēlu}*bappirê*^{pl} *ina kiš-šat-tum ša* ^{arḫu}*Addaru a-na* ⟩ *Ta-addan-nu nad-nu* und Ner. 65, 9 fg. *2 immeru bala-tum 16 immeru ina immeru šul-lu-un-du ša ina pân* ⟩ *Nûr-*^{u}*Šamaš* ⟩ *Nûr-*^{u}*Šamaš ana Ebabbara it-ta-din immeru ina šat-tuk ina* ⟩ ^{u}*Šamaš-uballit* . . . . hier wären es also Schafe eines besonderen Ausgabeetats für Opfer. In der dem Worte zugrunde liegenden Wurzel ist möglicherweise auch ein Hinweis auf die Herkunftsart dieses Ausgabetitels enthalten, besonders wenn man dabei an das hebr. שְׁלֵם denkt, von welchem Opfer auch ein bestimmter Teil den Priestern zustand (vgl. Lev. 7 fg. bes. v. 34). Auch in Babylonien konnte man unter *šullundu* einen bestimmten Ausgabefonds verstanden haben, in dem Opfer-, Tempel- und Zehntabgaben zusammenflossen und aus dem wieder die verschiedenen Tempelausgaben, also auch die Beköstigung und Entlohnung der Tempelbediensteten bestritten wurden, im Gegensatz zu anderen Ausgabetiteln, die sich aus erwirtschafteten oder sonstigen Beständen der eigenen Wirtschaftsbetriebe zusammensetzen. Jedenfalls sind unsere Texte Nd. 988, 976, 1010, 1037; Cyr. 74 und Camb. 9, Tempelurkunden, und die Ausgabe unterstand einem Sipparpriester und einer besonderen Tempelorganisation als beigeordneter Dienststelle. Als Ausgabeorte werden aber hier mehrfache königliche Speichergebäude erwähnt und damit eröffnen sich wiederum mancherlei Ausblicke auf das damalige Verhältnis von Staat und Kirche. Im Verhältnis zu der Höhe solcher fiskalischen Zuwendungen steht ja auch die materielle Abhängigkeit einer Religionsgemeinschaft nebst ihrer Priesterschaft — und damit des religiösen Lebens überhaupt — von staatlichen Gewalten, wodurch jene mitten in das politische Getriebe hineingestellt wird. Fragen, die für das Verständnis der Haltung des Kyros der Judengemeinde gegenüber, bedeutsam sind.

Nach Cyr. 281 hatte ein Sipparpriester auch die amtliche Strafgewalt über einen ^{amēlu}*ši-rik* ^{u}*Šamaš*; und nach Nd. 750, 15 ^{amēlu}*ši-rik* ^{u}*Nabu*; Dar. 80, 14; 265, 6 ^{amēlu}*ši-rik* ^{u}*Marduk* gab es auch bei anderen Tempeln solche Beamte. Sie gehörten zu den niederen Dienstgraden, möglicherweise unterstanden ihnen am Sippartempel die Arbeitergruppen der ^{amēlu}*kizû*, also je zehn Mann, dafür spricht auch die Erwähnung eines ^{amēlu}*rab ešir-tim* Nd. 1010, 20 der als Mitempfänger der Lebensmittelposten genannt wird[1]. Die Oberaufsicht über alle, speziell über die *50* ^{amēlu}*ṣabê êpiš dullu* hatte der ^{amēlu}*kêpu* (*TIL.LA.GID.DA*). Bemerkenswert ist nun, dass II, R. 31. 45/46 hinter dem ^{amēlu}*rab* 𒀭𒀭𒀭 gleich der ^{amēlu}*rab* 𒀭𒀭 *-te* (*ešir-te*) wie in den vorliegenden Fällen folgt. Da nun die Ausgabeberichte in allen Punkten völlig übereinstimmen, müssen auch an den betreffenden Stellen die Bezeichnungen der Dienstgrade einander entsprechen, und da nun der ^{amēlu}*rab PA.KAB.DU* Nd. 976, 9 u. 16; 988, 8; Camb. 9, 10 ^{amēlu}*rab* ^{amēlu}*KAB.DU* (der nach SAI. 3992: *širku* zu lesen ist, vgl. dazu Meissner, Suppl. S. 98b Muss-Arnolt S. 1126a, Tallqvist Nabon. 141) nach Cyr. 74, 8 ^{amēlu}*rab ši-iš-ku* und nach Nd. 1010, 11 und 15; 1037, 7 ^{amēlu}*rab* 𒁹𒈬𒀭 *.ki* genannt wird — daneben findet sich Nd. 643, 3 noch die Schreibung ^{amēlu}*ši-ir-ku ša* ^{u}*Šamaš* bzw. *ši-rik* (𒁹𒈬𒀭!) ^{u}*Šamaš*, Nd. 172, 2 — muss mithin zwischen diesen Wortformen Gleichheit bestanden haben, dann kann aber kaum wie bisher (vgl. Clay in BE. XIV. S. 23) ^{amēlu}*rab rik-ki* gelesen werden, man muss vielmehr entweder für 𒁹𒈬𒀭 einen bislang noch nicht belegbaren Lautwert *širik* annehmen oder *šim* lesen, so dass man dann als gleichwertig die drei Aussprachen nebeneinander hätte: *šišku*, *širku* und *šimku*, zumal ich nicht glaube, dass so oft und an so verschiedenen Stellen ^{amēlu}*rik-ki* für ^{amēlu}*ši-rik-ki* geschrieben worden sei. Weiter kommen noch vor ein ^{amēlu}*ši-ra-ku* (Nd. 234, 7; Nk. 253, 2; Cyr. 288, 7) ein ^{amēlu}*ši-ra-ka* (VS. VII. 230) und ein ^{amēlu}*šar-ki*, (Nd. 842, 3). Ob alle diese Berufsbezeichnungen als weitere Nebenformen von *šišku-širku* anzusehen sind, ist mir mehr als zweifelhaft, da in demselben Texte gelegentlich zwei verschiedene Schreibarten vorkommen, so Nk. 253, 2 ^{amēlu}*ši-ra-ku*, Zeile 3 aber ^{amēlu}*rab ši-iš-ku*, ferner Nd. 842, 3 ^{amēlu}*šar-ki*, Zeile 6 ^{amēlu}*PA.KAB.DU*.

Besprechungen.

Witzel, P. Maurus: Der Drachenkämpfer Ninib. (Keilinschriftliche Studien, Heft 2). VIII, 282 S. m. 4 Taf. M. 25 —. Fulda, Fuldaer Aktien-Druckerei in Komm. 1920. Bespr. v. Marie Pancritius, Königsberg i. Pr.

Auf der Grundlage von zwei schon bekann-

[1] Vgl. Cyr. 2.

ten Texten — N. 2—3 der von H. Radau veröffentlichten: Sumerian Hymns and Prayers to God NIN-IB und eines von Reissner, Sumerisch-Babylonische Hymnen S. 123 veröffentlichten bilinguen Paralleltextes — baut der Verfasser des vorliegenden Buches eine ganz neue Auffassung von Ninibs Drachenkampf auf. Er sieht in diesem Kampfe die Bewältigung der Ueberschwemmungsflut des Tigris durch ein im Gebirge von einem vergessenen, hier durch Ninib vertretenen Fürsten (S. 22 u. 24) angelegtes Staubecken und ist geneigt alles, was sich auf einen Drachenkampf bezieht, auf babylonische Vorbilder und zur Hauptsache auf den Tigris zurückzuführen. Für die beiden in Rede stehenden Texte und wohl auch bei anderen angezogenen Stellen erscheint die Berechtigung dieser Auffassung in die Augen springend, um so mehr, als auch das europäische Märchen bedrohliche Erscheinungen an Quellwassern — meistens ein Versiegen — mit einem die Quelle beherrschenden Drachen in Verbindung bringt. Doch halte ich diese Vorstellung für sehr viel älter als jeden Versuch, eine Flut durch künstliche Anlagen zu bewältigen, ein Versuch, der auf grössere Sesshaftigkeit hinweist, als die weite Verbreitung dieser und anderer Vorstellungsreihen vorauszusetzen erlaubt. Denn die in der Alten und Neuen Welt auftretenden, überall wurzelhaften und eigene Entwicklung zeigenden Parallelen in der Gedankenwelt der Menschheit führen zu einem grossen, weit zurückliegenden Kulturkreise und weltweiten Abwanderungen von demselben und müssten uns von der Idee, dass Babylonien je der Mittelpunkt eines über die ganze Welt verbreiteten Gedankensystems war, endlich frei machen. Und der am Himmel wohnende Drache kann doch nur der hier von seiner Wurzel losgelöste, auf eine andere böse Macht übertragene Schwarzmond sein[1]. Dass in einem Lande, in welchem — wie in Babylonien — das Wasser eine Hauptrolle spielte, aller Segen, alles Ungemach, alles Helden- und Drachentum mit der Flut in Verbindung gebracht und die aus einer früheren Heimat mitgeführte Ueberlieferung ihr angepasst wurde, liegt nahe; im vorliegenden Falle dürfte ein Mondmythus auf eine Flutkatastrophe und ihre Bewältigung umgedeutet worden sein. Ich selbst gehöre nicht zu den Verfechtern einer allein Mythen bildenden und erklärenden Mondmythologie, halte sie im Gegenteil für eine späte Phase der vorgeschichtlichen Religions- und Mythenentwicklung und glaube, dass sie mehr von urgeschichtlichem durch das ideenreiche Jägertum geschaffene Gut verwertet und auf ihren Einen, Einzigen übertragen, als eigene neue Gedanken und Gestalten geschaffen hat. Daher halte ich es für ein vergebliches Bemühen, die verschiedenen Tierformen, in denen bald der Drache bald der Drachenkämpfer auftritt, vom Monde oder gar von der Flut herzuleiten. Für die letzte versagt ausser der Schlange[1] jede Anschauung, und für den Mond kämen allein das Rind und der Eber in Betracht. Die mythologische Geltung der Tiere entstammt älteren Vorstellungsschichten, manistischen[2] und jagdlichen[3], je nachdem es sich um Raub- oder Friedtiere handelt. Es steht fest, dass die Urkultur im höheren Jägertume gipfelte, und wenn der Mensch auf Pflanzennahrung auch nicht verzichten konnte, die Jagd doch — wie die urgeschichtliche Kunst, die hochentwickelten Jagdgeräte und eine Fülle von Nachklängen beweisen — die Geister beherrschte. Und der Gottesgedanke kleidete sich naturgemäss in die Farben der jeweiligen Wirtschaftsform. Des Jägers Heil war in Wald und Steppe, für den Ackerbauer lag Gedeihen und Misswachs am Himmel, der auch den für ihn notwendigen Zeitmesser lieferte. Die neue Religion aber baute mit den Trümmern der alten, und die als Begleiter der neuen Götter oder ihrer Gegner weiterlebenden verblassten Jagdgötter waren tiergestaltig oder von Tieren begleitet. Daher die Tiere im Mythus — der durch Priesterschulen festgelegten Ueberlieferung.

Um die täuschende Anpassungsfähigkeit der Mondmythologie zu veranschaulichen, führt Verfasser den Weltkrieg mythologisch ausgedrückt und gedeutet vor. In dieser Weise könnte man die ganze neuere Geschichte verwerten. Wäre uns beispielsweise aus dem Altertum eine Gestalt wie die des eisernen

[1] Dafür, dass der Schwarzmond das Urbild des Drachens war, spricht die in der europäischen Ueberlieferung noch deutliche Wolfsnatur des Drachens und des Drachenkämpfers. Odin — der Wolfsgott — hat den Fenriswolf als Gegner, St. Georg ist in Osteuropa Schutzherr der Wölfe, Sigurd war zeitweise in einen Wolf verwandelt, und Wolfdietrich wurde von Wölfen behütet. Wo durch Klimawechsel und Völkerwanderungen der — schon bevor er Mondwesen wurde, von manistischen Ideen umwitterte — Wolf nicht mehr in Rudeln geschart der Schrecken des Winters war, traten andere Raubtiere — besonders der Löwe — und bald auch Fabelwesen an seine Stelle. Allein wo die Ablösung eines Volkshaufens vor noch nicht langer Zeit erfolgt war und durch Nachzügler alte Vorstellungen in der neuen Heimat lebendig erhalten wurden, da erhielt sich, wie in der isländischen Edda, der Wolfsschrecken auch wo — wie in Island — der Wolf nie gelebt und die bodenständige Sage nur den Eisbären nennt.

[1] Die Schlange erscheint in ihrer charakteristischen, keine Aehnlichkeit mit einer Mondphase bietenden Wellenlinie als — wahrscheinlich manistisches — Idol schon am Ausgange des Diluviums.

[2] Vgl. Anthropos 1913, S. 854 ff.

[3] Vgl. Anthropos XII—XIII. S. 338 ff.

Kanzlers mit seinem mächtigen Begleittier, den berühmten drei Haaren — den drei Haaren des Teufels, des Greif — mit dem Kleeblatt im Wappen und dem Wappenspruche: in trinitate robur überliefert worden, so würde man nicht an einem mondmythologischen Einschlage, vielleicht aber an der Geschichtlichkeit des Alten im Sachsenwalde zweifeln.

Aber dennoch ist aus dem Monde manches herausgelesen worden, was nur ihm angehören konnte, und die altertümlichen indianischen Lesarten dieser echten Mondmythen beweisen, dass das schon vor und während der grossen Wanderungen geschah, also zu einer Zeit, in der das Schwemmland der beiden Ströme vielleicht noch nicht einmal die Möglichkeit einer Ansiedlung erlaubte, geschweige denn an Staubecken u. dgl. denken liess. Es war wohl die Zeit, in der die Frau im Schatten der Weltanschauung des höheren Jägertums mit den ersten Anbauversuchen auch als Gottheit einer neuen Wirtschaftsform den Mond auf den Schild erhob[1]. Und sicher war Ninib — von Hause aus ein Sturm- und Adlergott[2] — von der agrarischen Religion als Drachenkämpfer und Mondwesen — Blaubart, der lasurfarbige Bart Nannars wird ihm zugeschrieben (S. 38) — anerkannt worden, lange bevor er der Bändiger des Tigris wurde.

Unter der mannigfachen philologischen Ausbeute dieser Arbeit scheint mir die Festlegung einer Frauensprache im alten Babylonien das wichtigste Ergebnis zu sein. Da die Göttin sie spricht, so wäre in Erwägung zu ziehen, ob hier und anderwärts Reste von Kultsprachen aus mutterrechtlicher Zeit vorliegen könnten, aus einer Zeit, für deren Herrschaft in Europa die Ausgrabungen der jüngeren Steinzeit und an der atlantischen Küste noch lebende Bräuche[1] sprechen und deren Spuren auch im A. O. — ich erinnere an die Stellung der Mutter des Gilgameš, der Ninmach als Ninibs Mutter — noch anzutreffen sind. Zu „In dem Kampfe ziehe ich Fäden, mit der Spindel spinne ich“ (S. 59) möchte ich auf das Gewebe der Schlacht der germanischen Totenwählerinnen hinweisen[2].

Als Stütze für seine mythologischen Aufstellungen hat Verfasser dem Buche vier Tafeln mit bildlichen Darstellungen beigefügt.

[1] Der Mond ist überall Frauen- und Vegetationsgottheit, und echte Mondmythen — wie die von den Zwillingsbrüdern, der magischen Empfängnis, dem Kessel (Gral) entstammen dem Interessengebiet der Frau; die in der Gralsage auftretende Lanze ist aus dem Grabstock, dem Werkzeug und der Waffe der Frau entstanden. Auch der Wolfsschrecken — der Drache — bedrohte die Pflanzensammlerin wie den schweifenden Jäger.

[2] Verfasser stellt (S. 106 ff.) die Identität von Ningirsu und Ninib fest. Der beide begleitende Adler hat nichts mit dem Monde gemein, doch vernehmen wir seinen brausenden Flügelschlag bei dem in Adlergestalt den Wind erregenden germanischen Sturmriesen. Und Gudea nennt den Adler zu Füssen Ningirsus einen Sturm. Siecke (M. B. II S. 15) entgegen halte ich die Windgötter für die ältesten Gottheiten, denn der Wind, seine Richtung und Stärke sind für das Jäger- und Fischerhandwerk von höchster Bedeutung, und die Gewalt des Sturmes traf am stärksten den von der Kultur noch nicht geschützten Menschen. Bei den Raubvögeln sind die Weibchen die grössten und stärksten, vielleicht deutet das Zeichen NIN im Namen der Adlergötter darauf hin, dass die Adlerin der mächtigste Vertreter des Sturmes war. Adlerinnen weissagen in der Edda, die Heldinnen der tatarischen Heldensage tragen ein Adlerkleid und Freyja, die Führerin der Walküren ein Falkenhemd.

Wreszinski, W.: Der Papyrus Ebers. Umschrift, Uebersetzung und Kommentar. I. Teil Umschrift. IV, 228 S. Lex. 8°. M 30 —. Leipzig, J. C. Hinrichs 1913. Bespr. von H. Ranke, Heidelberg.

Wreszinskis unter dem Titel „Die Medizin der alten Aegypter“ zusammengefasste Publikation sämtlicher medizinischer Texte des ägyptischen Altertums (vgl. OLZ 1910, 21 ff. und 1913, 499 ff.) ist mit ihrem dritten Bande, dessen 1. Teil hier vorliegt, bei dem Texte angelangt, der auch über die Kreise der Fachwissenschaft hinaus berühmt geworden ist: dem von Georg Ebers im Winter 1872/73 in Luksor erworbenen, heute im Besitz der Leipziger Universitätsbibliothek befindlichen grossen „Papyrus Ebers“. Merkwürdigerweise hat dieser ungewöhnlich gut erhaltene und ungewöhnlich interessante Text, trotz seiner „Berühmtheit“, nie die eingehende wissenschaftliche Behandlung erfahren, die er verdient. Eine Uebersetzung (von H. Joachim, Berlin 1890) ist allerdings einmal erschienen, aber sie ist mit durchaus unzulänglichem Handwerkszeug unternommen worden, und wehe dem, der sich auf sie verlässt! — er wird im Grossen wie im Kleinen auf Schritt und Tritt irre geführt werden. Und auch die fachmännischen Untersuchungen, die einzelne Teile des Papyrus behandelt haben, sind durch den Fortschritt unserer Wissenschaft vielfach überholt worden. So liegt das dringende Bedürfnis nach einer gründlichen Neubearbeitung vor, und es ist mit Dank zu begrüssen, dass die Verlagshandlung sich entschlossen hat, auch den „Ebers“ in die Wreszinskische Sammlung mit aufzunehmen. Der 1. Teil gibt eine sorgfältige, nach Rezepten abgeteilte hieroglyphische Umschrift des hiera-

[1] Vgl. H. Schreiber: Die Feen in Europa. Freiburg 1842, besonders S. 8, A. 13.

[2] Es wäre zu beachten, dass Ninib neben dem weiblichen Element im Namen auch die Schicksalsgewalt — wie die europäischen Schicksalsfrauen — besitzt. Und die jedenfalls altertümlichste Form der Schicksalsbestimmung — die bei der Geburt — war doch wohl ein Frauengedanke.

tischen Textes. Der 2. Teil soll Uebersetzung und Erläuterungen bringen. — Möge er nicht mehr lange auf sich warten lassen!

Abrahams, J.: Studies in Pharisaism and the gospels, 1. series. VIII, 178 S. 8°. 6 sh. Cambridge, University Press 1917. Bespr. v. Max Löhr, Königsberg i. Pr.

Ein ungemein lehrreiches und sympathisches Buch. Schon im Vorwort tritt uns sein Verfasser als ein Forscher von ebenso reicher Gelehrsamkeit wie ernster Wahrheitsliebe, frei von allen apologetischen und polemischen Tendenzen, entgegen. Von Männern seiner Art — er ist ja glücklicherweise nicht der einzige diesseits und jenseits des Kanals — mag der Satz des Vorworts vollauf in Geltung sein, dass wie christliche Kommentare für den Juden nützlich sein können zum Verständnis des AT's, so jüdische Kommentare den Christen den gleichen Dienst tun können, zur Erkenntnis mancher Themen des NT's. Der Hauptgesichtspunkt im ganzen Buche ist, ein gerechtes, ausgleichendes Urteil herbeizuführen bezüglich der Lehre Jesu einerseits und des pharisäischen Judaismus andrerseits. Der jüdische Gelehrte vermag dazu nicht nur literary tests beizubringen, sondern auch the touchstone and possibly the corrective of actual experience S. VII, der christliche Forscher muss abstrahieren von dem Paulinismus, auch von dem schon in die evangelische Ueberlieferung eingedrungenen. Abraham ist dabei um grösste Unparteilichkeit bemüht gewesen S. VIII. Das tritt sehr ansprechend in Kapitel XI the cleansing of the temple hervor, wo er, nicht ohne Grund auf die Tatsache verweisend, dass von vielen Evangelienerklärern das System des Pharisäismus mit seinen Auswüchsen verwechselt wird, S. 88 erzählt, wie er zu Ostern vor der Grabeskirche zu Jerusalem das Gewimmel der Käufer und Verkäufer von allerlei kultischem Tand gesehen habe. I did not say: here is the whole of the gospel, this is its inevitable end, its sure outcome. I knew that there is more in Christianity than this, that there are other Christians than these. Nay, as I turned away, I thought that perhaps if I had the insight to track a dealer in relics to his inmost soul, I might after all find there a heart warm with the love of Christ. — Das Buch trägt die Jahreszahl 1917, das Vorwort ist datiert Dezember 1916. Seit 1912 ist das Buch im Druck, so dass Herfords Werk über den Pharisäismus für die Benutzung zu spät erschien S. 88. Die meisten in Adams Buche verarbeiteten Notizen wurden 1908—11 aufgezeichnet. Eine zweite Serie, deren Inhalt S. VI skizziert wird, steht in Aussicht. In der vorliegenden ersten Serie sind 21 Themen behandelt. Der Raum verbietet, sie alle aufzuzählen. Wenn ich einzelne hervorhebe, soll damit nicht gesagt sein, dass die anderen weniger wichtig seien. Ich nenne gleich das erste the freedom of the synagogue, in welchem sich der Verfasser mit Schürers Urteil über Lc. 4, 17 und Act 13, 15 auseinandersetzt, sich aber auch noch im Zusammenhang mit der Behandlung der sabbatlichen Vorlesung in der Synagoge über eine ganze Reihe anderer Stellen in den Evangelien, Synoptikern wie Johannes, äussert. Sehr instruktiv für unsre Neutestamentler scheinen mir Kapitel wie das über pharisaic baptism oder über publicans and sinners oder über the sabbath; sehr schön sind die beiden Kapitel über God's forgiveness und man's forgiveness. Zwei Indices of names and subjects und of NT passages erleichtern die Benutzung des Buches. Ich kann nur dringend wünschen, dass das Buch von den Vertretern der neutestamentlichen Wissenschaft gründlich studiert werde, damit die Erkenntnis der Lehre Jesu dadurch korrigiert und ihr Abstand vom Paulinismus immer deutlicher zum Bewusstsein komme; letzteres wird nicht ohne Nutz und Frommen für das Christentum sein.

I. D. Anderson, A manual of the Bengali language. Cambridge at the University Press 1920. 7/6 sh. Bespr. von E. Lewy, Wechterswinkel (Unterfranken).

Dieses Buch bietet eine verständige und knappe Einführung in diese für den Sprachforscher im weitesten, wie für den Sprachhistoriker im allerengsten Sinne in gleichem Masse höchst lehrreiche Sprache. Für eine hoffentlich recht bald nötige neue Auflage wünschten wir nur noch reichlicheren Lesestoff, besonders in einfacher Prosa, für den etwas Raum auch schon geschaffen werden könnte durch eine noch grössere Kondensierung der Grammatik etwa bei der Behandlung des Verbums und des reinen Sanskrit-Elementes der Sprache. Die Kasuslehre könnte dagegen etwas ausführlicher behandelt werden, wodurch manche Anmerkungen widerum überflüssig werden würden. Auch ein Kapitel über die Wortstellung sollte dann nicht fehlen. Die, möglichst wörtliche, Uebersetzung wäre wohl dann auch nicht für alle Texte nötig. Kleinere, für den Anfänger aber doch störende Schönheitsfehler, besonders Schwankungen in der Quantitätsbezeichnung, wären dann auch zu beseitigen.

Wir wünschen der Sammlung Cambridge guides to modern languages, deren ersten Band das vorliegende Buch bildet, schnellen und glücklichen Fortgang und hoffen, das sie uns recht viele Sprachen, für die Hilfsmittel nicht oder nur schwer zu beschaffen sind, in ebenso

anmutender, vielleicht noch individueller gestalteter Darstellung kennen lernen lässt.

Curtius, Ludwig: Das griechische Grabrelief. Wasmuths Kunsthefte. Heft 3. 4 S. und 13 Tafeln. Berlin, E. Wasmuth. Bespr. von Ludolf Malten, Königsberg i. Pr.

Vom Beginn des 6. Jahrhunderts durch das 5. und 4., an dessen Ende das Luxusverbot des Demetrios von Phaleron steht, führen die 13 Tafeln griechischer Grabreliefs, vom Erblühen bis zum jähen, vorzeitigen Bruch eines Zweiges griechischer Kunst. Wie viel Weihe, verhaltene Stimmung, zurückgedrängtes Gefühl in dieser Grabkunst; nirgends Outrieren, kein Hinausschreien, keine Gequältheit — vornehme Linie und Adel einer glücklicheren, harmonischen Zeit. Die Reproduktionen trefflich gelungen; der Text von Curtius weitumschauend, feinfühlend, ab von dem üblichen Schema, in der diesem Gelehrten eigenen künstlerischen Form, hinter der in jeder Zeile ein volles Können steht.

Sprechsaal.

Zu OLZ Sp. 32 ff.

In meiner Anzeige von Autrans Buch ‚Phéniciens' hatte ich zur Erklärung von Worten wie χρυσός οἶνος, die weder aus dem Griechischen noch aus dem Semitischen sich erklären, auf die deutschen hetitischen Ausgrabungen während des Krieges verwiesen. Der Herr Verfasser legt Wert darauf, dass auch er (p. 46) diese und ähnliche Worte dem kleinasiatischen Sprachbestande zuweist. Es sei dies gern nachgetragen, wenngleich die Zuweisung an die Aegaeo-Phoiniker, die Autran nicht direkt nennt, an die er aber nach dem ganzen Zusammenhang seiner Darlegung in erster Linie denkt, nur im Rahmen der Gesamtthese des Verfassers beurteilt werden kann.

L. Malten.

Zu „Yaunâ takabarâ".

Von C. F. Lehmann-Haupt.

In dieser Zeitschrift 1920 Seite 57 ff. deutet V. F. Büchner die Yaunâ takabarâ mit Recht als „die den breitkrämpigen Hut tragenden Jonier". Er bemerkt: „auf die Makedonier, besser noch vielleicht auf die Thessaler passt die Bezeichnung, die ‚den Petasos tragenden Griechen' sehr gut. Die Thessalier waren nicht nur wirklich den Persern unterworfen worden, sondern auch echte Griechen".

Büchner fährt dann fort: „Die Athener haben zwar, wie wir aus Thuk. I. 6 wissen, um diese Zeit den Krobylos getragen, aber Dareios konnte sie schwerlich als seine Untertanen aufführen". Büchner nimmt also an, dass sich die Haartracht des Krobylos und das Tragen des Petasos nicht ausschliessen und wird damit recht haben. Aber der Schluss seiner Aeusserungen ist irrtümlich. Wie ich mehrfach betont habe, (Klio II 240, meine Griechische Geschichte bei Gercke-Norden III 26 ff.) war Athen damit, dass die Gesandten des Kleisthenes dem Artaphernes als Satrapen von Lydien und Ionien Erde und Wasser gaben, in den Augen der Perser ein persischer Vasallenstaat geworden, was auch immer athenischerseits geschehen mochte, um dieses rückgängig zu machen. „Die Unterstützung des ionischen Aufstandes durch die Athener galt den Persern als unmittelbare Rebellion, nicht bloss als eine Unterstützung einer solchen." Vgl. auch meinen Artikel „Satrapen" bei Pauly-Wissowa Kroll Seite 111.

Unter den Yaunâ takabarâ sind auch und in erster Linie die Athener zu verstehen, und Büchners Deutung gewährt eine schöne Bestätigung für die von mir im Anschluss an Norden (Die äußere Politik Spartas vor den Perserkriegen S. 14 ff.) vertretene Ansicht.

Mitteilungen.

Die Grabungen der Engländer in Askalon unter Leitung von Prof. Garstang-Liverpool haben überraschende Ergebnisse gehabt. Man hatte einen Platz in der Mitte des Ruinenfeldes gewählt und fand dort die Reste eines sehr gut erhaltenen Bades (oder eines Fischteiches? vgl. die syrischen Anlagen) mit Wasserleitung, daneben ein Standbild der Göttin Derketo, zwei weitere Standbilder (darunter eine auf der Weltkugel stehende geflügelte Viktoria) sowie Glas- und Tonwaren der griechisch-römischen Zeit. Philistäische Funde scheinen bisher nicht gemacht worden zu sein.

In Tiberias hat der deutsche Ingenieur J. Rothschild zwei alte jüdische Friedhöfe aus dem 16. bis 17. und dem 7. bis 8. Jahrhundert untersucht. Bei Strassenbauten in der Nähe der heißen Bäder wurde eine Synagoge aus herodianischer Zeit entdeckt mit einer Grabanlage (grossen Sarkophagen, auch Goldmünzen) und einem Bad daneben. Th.

Zur Besprechung eingelaufen:

(* bereits weitergegeben)

*Kees, Hermann, Studien zur ägyptischen Provinzialkunst. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1921.

Wessely, Carl, Griechische u. kopt. Texte theol. Inhalts V. (Stud. z. Palaeogr u. Papyrusk., hrsg. v. C. Wessely.) Leipzig, Haessel Verlag, 1917.

Weill, Raymond, La Cité de David Compte rendu des fouilles exécutées, à Jerusalem, sur le site de la ville primitive. Paris, Geuthner, 1920.

*Junker, Hermann, Bericht über die Grabungen auf den Friedhöfen von El-Kubanieh-Nord (Denkschr. Wiener Akad. 64, 3). Wien, Hölder, 1920.

*Al-Machriq 1920. Nr. 12.

Revue des Études Arméniennes I, 2.

*Aegyptus I, 3—4.

Hillebrandt, Alfred, Kalidasa, Ein Versuch zu seiner literarischen Würdigung. Breslau, Marcus, 1921.

*Price, Julius J., The Yemenite Ms. of Moed Katon (Babylonian Talmud). In the Library of Columbia University. Leipzig, Harrassowitz, 1929.

Neubauer, Jakob, Beiträge zur Geschichte d. bibl.-talmud. Eheschliessungsrechts. (Mitt. VAG 1919, 1920, 24. u. 25. Jahrg.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1920.

*Barenton, Hilaire de, La Langue Étrusque Dialecte de l'Ancien Égyptien. Paris, Geuthner, 1920.

Orientalia Nr. 2 1920. Rom.

Patrologia Orientalis XIV, 4: Furlani, Gius. Sei Scritti Antitriteistici in Lingua Siriaca. Paris, Firmin-Didot, 1920.

Furlani, G., Un Recueil D'Énigmes Philosophiques en Langue Syriaque S. A. Revue de l'Orient Chrétien. 3e Série, T. I (XXI). Paris, Picard, 1920.

Furlani, G., L'anatema di Giovanni d'Alessandria contro Giovanni Filopono S. A. Atti d. Real. Acc. di Torino.

*Musée du Louvre. Dép. d. Ant. Or. Textes Cunéiformes IV Contenau, G. Tablettes Cappadociennes. Paris, Geuthner, 1920.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11